

PREMIO NOBEL DE ECONOMÍA

Amartya Sen



La idea de la justicia

taurus



LA IDEA DE LA JUSTICIA

AMARTYA SEN

LA IDEA DE LA JUSTICIA

Traducción de Hernando Valencia Villa

TAURUS

PENSAMIENTO

Título original: *The Idea of Justice*, publicado por Penguin Press, un sello de Penguin Books Ltd, 2009

D. R. © Amartya Sen, 2009

D. R. © De la traducción: Hernando Valencia Villa

D. R. © De la edición española:

Santillana Ediciones Generales, S. L., 2010

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono 91 744 90 60

Telfax 91 744 92 24

www.taurus.santillana.es

D. R. © De esta edición:

Santillana Ediciones Generales, S. A. de C. V., 2010

Av. Universidad 767, Col. del Valle

México, 03100, D. F.

Teléfono 5420 7530

www.editorialtaurus.com.mx

Primera edición: marzo de 2010

ISBN: 978-607-11-0446-5

D. R. © Diseño de cubierta: Carrió / Sánchez / Lacasta

Impreso en México

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

Prefacio	11
Agradecimientos	25
Introducción. Un enfoque de la justicia	33

PRIMERA PARTE. LAS EXIGENCIAS DE LA JUSTICIA

1. Razón y objetividad	61
2. Rawls y más allá	81
3. Instituciones y personas	105
4. Voz y elección social	117
5. Imparcialidad y objetividad	143
6. Imparcialidad cerrada y abierta	153

SEGUNDA PARTE. FORMAS DE RAZONAMIENTO

7. Posición, relevancia e ilusión	185
8. La racionalidad y las otras personas	205
9. La pluralidad de razones imparciales	225
10. Realizaciones, consecuencias y acción	239

TERCERA PARTE.
LOS MATERIALES DE LA JUSTICIA

11. Vidas, libertades y capacidades	255
12. Capacidades y recursos	283
13. Felicidad, bienestar y capacidades	299
14. Igualdad y libertad	321

CUARTA PARTE.
RAZÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA

15. La democracia como razón pública	351
16. La práctica de la democracia	369
17. Derechos humanos e imperativos globales	387
18. La justicia y el mundo	421
Notas	449
Índice onomástico	481
Índice temático	491

A la memoria de John Rawls

PREFACIO

«**E**n el pequeño mundo en el cual los niños viven su existencia», dice Pip en *Grandes esperanzas*, de Charles Dickens, «no hay nada que se perciba y se sienta con tanta agudeza como la injusticia»¹. Espero que Pip tenga razón: tras su humillante encuentro con Estella, él recuerda de manera vívida «la coacción violenta y caprichosa» que sufrió cuando era niño a manos de su propia hermana. Pero la fuerte percepción de la injusticia manifiesta se aplica también a los adultos. Lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir.

Esto resulta evidente en nuestra vida cotidiana, en las desigualdades y servidumbres que podemos sufrir y que padecemos con buena razón, pero también se aplica a juicios más amplios sobre la injusticia en el ancho mundo en que vivimos. Es justo suponer que los parisinos no habrían asaltado la Bastilla, Gandhi no habría desafiado al imperio en el que no se ponía el sol y Martin Luther King no habría combatido la supremacía blanca en «la tierra de los libres y el hogar de los valientes» sin su conciencia de que las injusticias manifiestas podían superarse. Ellos no trataban de alcanzar un mundo perfectamente justo (incluso si hubiera algún consenso sobre cómo sería ese mundo), sino que querían eliminar injusticias notorias en la medida de sus capacidades.

La identificación de la injusticia reparable no sólo nos mueve a pensar en la justicia y la injusticia; también resulta central, y así lo sostengo en este libro, para la teoría de la justicia. En la investigación

que aquí se presenta, el diagnóstico de la injusticia aparecerá con frecuencia como el punto de partida de la discusión crítica². Pero podría preguntarse: si éste es un punto de partida razonable, ¿por qué no podría ser también un buen punto de llegada? ¿Qué necesidad hay de ir más allá de nuestro sentido de la justicia y la injusticia? ¿Por qué debemos tener una teoría de la justicia?

Comprender el mundo no es nunca una simple cuestión de registrar nuestras percepciones inmediatas. Comprender entraña inevitablemente razonar. Tenemos que «leer» lo que sentimos y lo que parece que vemos, y preguntar qué indican esas percepciones y cómo podemos tenerlas en cuenta sin sentirnos abrumados por ellas. Una cuestión se refiere a la confiabilidad de nuestros sentimientos e impresiones. Un sentimiento de injusticia podría servir como señal para movernos, pero una señal exige examen crítico, y tiene que haber cierto escrutinio de la solidez de una conclusión basada en señales. La convicción de Adam Smith sobre la importancia de los sentimientos morales no lo disuadió de buscar una «teoría de los sentimientos morales», ni de insistir en que un sentimiento de injusticia sea críticamente examinado a través de un escrutinio de la razón para determinar si puede ser la base de una condena sostenible. Una similar exigencia de escrutinio se aplica a la inclinación a elogiar algo o a alguien*.

Tenemos que preguntar también qué clase de razonamiento debe contar en la evaluación de conceptos éticos y políticos como justicia e injusticia. ¿En qué sentido puede ser objetivo un diagnóstico de la injusticia o la identificación de lo que podría reducirla o eliminarla? ¿Exige imparcialidad en algún sentido particular, como el desapego respecto de los propios intereses creados? ¿Demanda también la revisión de ciertas actitudes que no guarden relación con intereses creados pero que reflejen prejuicios y preconcepciones locales que pueden no sobrevivir a la confrontación razonada con otras no restringidas por el mismo parroquialismo? ¿Cuál es el papel de la racionalidad y la razonabilidad en la comprensión de las exigencias de la justicia?

* El libro clásico de Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales* [*The Theory of Moral Sentiments*], fue publicado en 1759, exactamente hace 250 años, y la última edición revisada, la sexta, en 1790. En la Introducción de la nueva edición de aniversario, publicada por Penguin a finales de 2009, discuto la naturaleza del compromiso político y moral de Smith y su permanente relevancia para el mundo contemporáneo.

De estas preocupaciones y algunas cuestiones muy cercanas se ocupan los primeros diez capítulos, antes de pasar a temas relacionados con la aplicación, que implican la evaluación crítica de los fundamentos en los cuales se basan los juicios sobre la justicia (como libertades, capacidades, recursos, felicidad, bienestar y otros), la especial relevancia de las diversas consideraciones que figuran bajo los enunciados generales de igualdad y libertad, la evidente conexión entre la búsqueda de la justicia y la búsqueda de la democracia vista como el gobierno por discusión, y la naturaleza, la viabilidad y el alcance de las reivindicaciones de los derechos humanos.

¿QUÉ CLASE DE TEORÍA?

Aquí se presenta una teoría de la justicia en un sentido muy amplio del término. Su propósito es esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Tal ejercicio supone claras diferencias con las teorías preeminentes de la justicia en la filosofía política y moral de nuestro tiempo. Como se verá en la Introducción que sigue, tres diferencias exigen atención especial.

Primero, una teoría de la justicia que puede servir de base para el razonamiento práctico debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse tan sólo a la caracterización de sociedades perfectamente justas, un ejercicio dominante en muchas teorías de la justicia en la filosofía política actual. Los dos ejercicios para identificar los esquemas perfectamente justos, y para determinar si un cambio social específico podría perfeccionar la justicia, tienen vínculos motivacionales pero están sin embargo analíticamente desarticulados. La última cuestión sobre la que versa este trabajo, resulta central para tomar decisiones sobre instituciones, comportamientos y otros aspectos determinantes de la justicia, al punto que tales decisiones son cruciales para una teoría de la justicia que se propone guiar la razón práctica acerca de lo que se debe hacer. La suposición de que este ejercicio comparativo no puede realizarse sin identificar primero las exigencias de la justicia perfecta es enteramente incorrecta, como se discute en el capítulo 4, «Voz y elección social».

Segundo, mientras muchas cuestiones de justicia comparada pueden ser resueltas con éxito, y acordadas con argumentos razonados, bien puede haber otras comparaciones en las cuales las consideraciones en conflicto no estén completamente resueltas. Aquí se sostiene que puede haber distintas razones de justicia, y cada una sobrevive al escrutinio de la crítica pero da pie a conclusiones divergentes*. Argumentos razonables en direcciones opuestas pueden surgir de personas con diversas experiencias y tradiciones, pero también pueden emanar de una sociedad determinada o incluso de la misma persona**.

Existe una necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros, para lidiar con reivindicaciones enfrentadas, en lugar de lo que se puede llamar «tolerancia indiferente», que se escuda en la comodidad de una postura perezosa, del estilo de «tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía». El razonamiento y el escrutinio imparcial son esenciales. Sin embargo, aun el más vigoroso examen crítico puede dejar argumentos en competencia y en conflicto que no elimina el escrutinio imparcial. Tengo más que decir sobre esto en lo que sigue, pero subrayo aquí que la necesidad de razonamiento y escrutinio no se ve comprometida en manera alguna por la posibilidad de que algunas prioridades en competencia puedan sobrevivir a pesar de la confrontación de la razón. La pluralidad con la cual terminaremos será el resultado del razonamiento y no de su ausencia.

Tercero, la presencia de injusticia remediable bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales. La evocación de Pip sobre su agresiva hermana en *Grandes esperanzas* es de este orden y no constituye una re-

* La importancia de la pluralidad valorativa ha sido amplia y poderosamente explorada por Isaiah Berlin y Bernard Williams. Las pluralidades pueden sobrevivir incluso dentro de una comunidad determinada, o incluso para una persona determinada, y no necesitan ser reflejos de valores de «comunidades diferentes». Empero, las variaciones en los valores entre gentes de diferentes comunidades también pueden ser significativas, como ha sido planteado, de distintas formas, en importantes contribuciones de Michael Walzer, Charles Taylor y Michael Sandel, entre otros.

** Por ejemplo, Marx hizo el argumento tanto para la eliminación de la explotación del trabajo, en relación con la justicia de obtener lo que puede verse como el producto del esfuerzo personal, como para la asignación según las necesidades, en relación con las exigencias de la justicia distributiva. Marx abocó el conflicto ineludible entre estas dos prioridades en su último escrito sustancial, la *Crítica del Programa de Gotha* (1875).

cusación de la familia como institución. La justicia guarda relación, en última instancia, con la forma en que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que las rodean. En contraste, muchas de las principales teorías de la justicia se concentran de manera abrumadora en cómo establecer «instituciones justas», y conceden una función subsidiaria y dependiente a las cuestiones relacionadas con el comportamiento. Por ejemplo, el merecidamente celebrado concepto de la «justicia como equidad» de John Rawls se traduce en un conjunto único de «principios de justicia» que se refieren de manera exclusiva al establecimiento de «instituciones justas», constitutivas de la estructura básica de la sociedad, mientras exigen que la conducta de las personas se ajuste por completo al adecuado funcionamiento de dichas instituciones³. En el enfoque de la justicia que se presenta en esta obra, se sostiene que hay algunas inadecuaciones cruciales en esta abrumadora concentración en las instituciones (en la cual el comportamiento se supone apropiadamente ajustado), en lugar de en las vidas que la gente es capaz de vivir. El énfasis en las vidas reales para la evaluación de la justicia tiene muchas implicaciones de largo alcance para la naturaleza y el alcance de la idea de justicia*.

Sostengo que el cambio de rumbo en la teoría de la justicia que se explora en este trabajo tiene un impacto directo en la filosofía política y moral. Pero también he tratado de discutir la relevancia del argumento planteado aquí para algunos de los actuales debates en derecho, economía y política, que podría tener incluso, con algún optimismo, cierta pertinencia en las discusiones y decisiones sobre políticas y programas de carácter práctico**.

El empleo de una perspectiva comparada, más allá del limitado y limitante marco del contrato social, puede constituir aquí una contri-

* La investigación reciente de lo que ha venido a llamarse la «perspectiva de la capacidad» encaja directamente con la comprensión de la justicia en términos de las vidas humanas y las libertades que las personas pueden ejercitar. Véase Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Clarendon Press, Oxford, 1993). El alcance y los límites de esta perspectiva se examinarán en los capítulos 11 a 14.

** Por ejemplo, el caso de lo que aquí se denomina «imparcialidad abierta», que admite voces lejanas y cercanas en la interpretación de la justicia de las leyes (no sólo por la equidad debida a los demás, sino también por la evitación del parroquialismo, como se discute en *Teoría de los sentimientos morales* y *Lecciones sobre jurisprudencia*, de Adam Smith), tiene directa relevancia en algunos de los debates actuales ante la Corte Suprema de Estados Unidos, como se discute en el último capítulo de este libro.

bución muy útil. Estamos comprometidos en comparaciones sobre el avance de la justicia cuando luchamos contra la opresión (como la esclavitud o el sometimiento de las mujeres), protestamos contra la negligencia médica sistemática (a través de la ausencia de facilidades médicas en regiones de África y Asia o de la falta de cobertura sanitaria universal en la mayoría de los países del mundo, incluido Estados Unidos), repudiamos la permisibilidad de la tortura (que continúa practicándose con notable frecuencia en el mundo contemporáneo, en ocasiones por los pilares de la comunidad global) o rechazamos la tolerancia silenciosa del hambre crónica (por ejemplo en la India, a pesar de la exitosa abolición de las hambrunas)*. Con frecuencia admitimos que algunos cambios observables (como la abolición del *apartheid*, para poner un ejemplo de otro tipo) reducirán la injusticia, pero incluso si tales cambios se ponen en práctica con éxito, no tendremos nada que podamos calificar como justicia perfecta. Las preocupaciones prácticas, no menos que el razonamiento teórico, parecen exigir un cambio radical de rumbo en el análisis de la justicia.

LA RAZÓN PÚBLICA, LA DEMOCRACIA Y LA JUSTICIA GLOBAL

Aun cuando en el enfoque presentado aquí los principios de la justicia no serán definidos en función de las instituciones, sino más bien en función de las vidas y libertades de las personas involucradas, las instituciones no pueden dejar de jugar un significativo papel instrumental en la búsqueda de la justicia. Junto con los factores determinantes del comportamiento individual y social, una elección adecuada de instituciones ocupa un lugar de importancia crítica en la empresa de mejoramiento de la justicia. Las instituciones entran de muchas formas en la composición. Pueden asistir directamente a las vidas que las personas son capaces de llevar de acuerdo con aquello que valoran con razón. Las instituciones también pueden ser impor-

* Por invitación del presidente de la cámara baja, tuve el privilegio de disertar ante el Parlamento de la India sobre «Las exigencias de la justicia» [«The Demands of Justice»] el 11 de agosto de 2008. Fue la primera Conferencia en Memoria de Hiren Mukerjee, que va a ser un acto parlamentario anual. El texto completo está disponible en un folleto editado por el Parlamento indio, y una versión abreviada está publicada en *The Little Magazine*, volumen 8, núm. 1-2, 2008, bajo el título «What Should Keep Us Awake at Night» [«Lo que debe mantenernos despiertos por la noche»].

tantes en facilitar nuestra capacidad para examinar los valores y las prioridades que ponderamos, en especial a través de las oportunidades de discusión pública (esto incluirá consideraciones sobre la libertad de expresión y el derecho a la información, al igual que facilidades reales para la discusión ilustrada).

En este trabajo, la democracia se evalúa desde el punto de vista de la razón pública (capítulos 15 a 17), lo cual conduce a un entendimiento de la democracia como el gobierno por discusión, una idea que John Stuart Mill contribuyó mucho a impulsar. Pero la democracia también ha de verse, de modo más general, en función de la capacidad de enriquecer el encuentro razonado a través del mejoramiento de la disponibilidad de información y la viabilidad de discusiones interactivas. La democracia debe juzgarse no sólo por las instituciones formalmente existentes sino también por el punto hasta el cual pueden ser realmente escuchadas voces diferentes de sectores distintos del pueblo.

Más aún, esta visión de la democracia puede tener incidencia en el esfuerzo de democratización en el ámbito global y no sólo dentro del Estado nacional. Si la democracia no se considera únicamente como el establecimiento de ciertas instituciones específicas (como un gobierno democrático global o unas elecciones democráticas globales), sino como la posibilidad y la apuesta por la razón pública, la tarea de impulsar, más que de perfeccionar, tanto la democracia global como la justicia global puede verse como una idea eminentemente comprensible que puede inspirar de modo plausible la acción práctica a través de las fronteras.

LA ILUSTRACIÓN EUROPEA Y NUESTRA HERENCIA GLOBAL

¿Qué puedo decir de los antecedentes del enfoque que trato de presentar aquí? Discutiré esta cuestión más ampliamente en la Introducción, pero debo señalar que mi análisis de la justicia sigue líneas argumentales que fueron particularmente exploradas durante el período de inconformidad intelectual de la Ilustración europea. Dicho esto, sin embargo, debo hacer dos aclaraciones para evitar posibles malentendidos.

La primera aclaración consiste en explicar que la conexión de este trabajo con la tradición de la Ilustración europea no hace particular-

mente «europeo» el trasfondo intelectual del libro. En efecto, uno de los aspectos inusuales —algunos dirán que excéntricos— de este libro, en comparación con otros sobre la teoría de la justicia, es el amplio uso de ideas procedentes de sociedades no occidentales, en especial de la historia intelectual de la India, pero también de otras fuentes. Hay poderosas tradiciones de argumentación razonada, en lugar del recurso a la fe y las convicciones no razonadas, en el pasado intelectual de la India, así como en el pensamiento que florece en otras sociedades no occidentales. Considero que al confinar su atención casi exclusiva a la literatura occidental, la indagación contemporánea, casi toda occidental, en el campo de la filosofía política en general y de las exigencias de la justicia en particular, ha sido limitada y hasta cierto punto parroquial*.

Mi contención no es, sin embargo, que existe una disonancia radical entre el pensamiento «occidental» y el pensamiento «oriental» o «no occidental» en estas materias. Hay muchas diferencias de razonamiento tanto en Occidente como en Oriente, pero sería una completa extravagancia pensar en un Occidente unido frente a las prioridades orientales esenciales**. Tales ideas, que no son ajenas a los debates contemporáneos, están muy alejadas de mi perspectiva. Mi tesis es más bien que en muchas y diferentes partes del mundo se han explorado ideas similares o cercanas sobre justicia, equidad, responsabilidad, deber, bondad y rectitud, lo cual puede ampliar el alcance de los argumentos considerados en la literatura occidental y hacer que la presencia global de dichas ideas pase desapercibida o quede al margen de las tradiciones dominantes en el discurso occidental contemporáneo.

* Kautilya, el antiguo autor indio sobre estrategia y economía política, es descrito con frecuencia en la literatura moderna, cuando se lo menciona, como «el Maquiavelo de la India». Esto no resulta sorprendente en algunos aspectos, puesto que existen ciertas similitudes en sus ideas sobre estrategia y táctica, a pesar de profundas diferencias en muchos otros puntos, con frecuencia más importantes, pero tiene gracia que un pensador político indio del siglo IV antes de Cristo se presente como una versión local de un escritor europeo del siglo XV. Esto no refleja, por supuesto, algún tipo de tosca afirmación de una ley del más fuerte en materia de geografía sino tan sólo la falta de familiaridad de los intelectuales occidentales (y de intelectuales de todo el mundo, debido a la dominación global de la educación occidental) con la literatura no occidental.

** En efecto, he sostenido en otros trabajos que no hay prioridades orientales esenciales, ni siquiera prioridades indias esenciales, pues en la historia intelectual de estos países se encuentran argumentos en muchas direcciones diferentes. Véanse mis obras *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores, Madrid, 2006).

Algunos argumentos de Gautama Buda, el agnóstico campeón del «sendero del conocimiento», por ejemplo, o de los autores de la escuela Lokayata, dedicada al incansable escrutinio de cada creencia tradicional, en la India del siglo iv antes de Cristo, pueden sonar muy complementarios en lugar de contradictorios si se los compara con muchos de los textos críticos de los principales autores de la Ilustración europea. Pero no tenemos que empeñarnos en decidir si hay que ver a Gautama Buda como un miembro temprano de alguna liga de la Ilustración europea (su nombre adquirido, después de todo, significa «ilustrado» o «iluminado» en sánscrito); ni tenemos que considerar la improbable tesis de que la Ilustración europea puede remontarse a la influencia distante del pensamiento asiático. No hay nada particularmente extraño en el reconocimiento de que similares hallazgos intelectuales han tenido lugar en diferentes partes del globo en distintas etapas de la historia. Puesto que se han planteado con frecuencia argumentos ligeramente diferentes para afrontar cuestiones similares, podemos perder posibles pistas para razonar sobre la justicia si mantenemos nuestras exploraciones confinadas en lo regional.

Un ejemplo de interés y relevancia es la importante distinción entre dos conceptos diferentes de justicia en la antigua filosofía jurídica india: entre *niti* y *nyaya*. La primera idea, *niti*, se refiere a la idoneidad de las instituciones, así como a la corrección del comportamiento, mientras que la segunda, *nyaya*, alude a lo que surge y a cómo surge, y en especial a las vidas que las personas son realmente capaces de vivir. Esta distinción, cuya relevancia se discutirá en la Introducción, nos ayuda a ver con claridad que hay dos clases diferentes pero no desconectadas de justeza a las cuales la idea de justicia tiene que proveer*.

Mi segunda aclaración se refiere al hecho de que los autores de la Ilustración no hablaban con una sola voz. Como se verá en la Introducción, existe una dicotomía sustancial entre dos diferentes líneas

* La distinción entre *niti* y *nyaya* tiene significación no sólo dentro de una comunidad política sino también a través de las fronteras de los Estados, como se discute en mi ensayo «Global Justice», presentado en el Foro Mundial de la Justicia en Viena, en julio de 2008, con el patrocinio de la Asociación Americana de Abogados, la Asociación Internacional de Abogados, la Asociación Inter Pacífica de Abogados y la Unión Internacional de Abogados. Esto es parte del Programa Mundial de Justicia de la Asociación Americana de Abogados y será publicado en un volumen titulado *Global Perspectives on the Rule of Law*.

de argumentación sobre la justicia que pueden verse en dos grupos de destacados filósofos asociados con el pensamiento radical del periodo de la Ilustración. Uno de los enfoques se concentraba en identificar los esquemas sociales perfectamente justos, y consideraba que la principal y, a veces, la única tarea de la teoría de la justicia era la caracterización de las «justas instituciones». En esta línea de pensamiento, las contribuciones mayores, tejidas de diversas maneras en torno a la idea de un hipotético «contrato social», procedían de Thomas Hobbes en el siglo xvii y más tarde de John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, entre otros. El enfoque contractualista ha sido la influencia dominante en la filosofía política contemporánea, en particular desde *La justicia como equidad*, el ensayo pionero de John Rawls en 1958, que precedió a su formulación definitiva en la ya clásica *Teoría de la justicia*⁴.

En contraste, otros filósofos de la Ilustración (por ejemplo Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill) adoptaron una variedad de enfoques que compartían un interés común en comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes. Este libro se inspira en gran medida en esa tradición alternativa*. La disciplina analítica, y más bien matemática, de la «teoría de la elección social», que puede rastrearse hasta las obras de Condorcet en el siglo xviii pero que ha sido desarrollada en su forma actual por la contribución pionera de Kenneth Arrow a mediados del siglo xx, pertenece a esta segunda línea de investigación. Ese enfoque, debidamente adaptado, puede significar una contribución sustancial, como plantearé, al tratamiento de cuestiones relativas al mejoramiento de la justicia y a la abolición de la injusticia en el mundo.

EL LUGAR DE LA RAZÓN

A pesar de las diferencias entre las dos tradiciones de la Ilustración, la contractualista y la comparatista, existen muchas similitudes

* Esto no me impedirá, sin embargo, inspirarme en ideas del primer enfoque, de la Ilustración que nos aportan los escritos de Hobbes y Kant, y en nuestra época, John Rawls.

entre ellas. Las características comunes incluyen la confianza en la razón y la invocación de las exigencias de la discusión pública. Aun cuando este libro se refiere principalmente al segundo enfoque, en lugar de al argumento contractualista desarrollado por Kant y otros, buena parte de él está inspirado por la tesis kantiana fundamental, tal como ha sido formulada por Christine Korsgaard: «Traer la razón al mundo es la tarea de la moralidad y no de la metafísica, así como la labor y la esperanza de la humanidad»⁵.

Hasta qué punto la razón puede ofrecer un fundamento confiable para una teoría de la justicia es, por supuesto, una cuestión abierta a la controversia. El primer capítulo del libro se ocupa de la función y el alcance de la razón. Me opongo a la plausibilidad de ver las emociones, la psicología o los instintos como fuentes independientes de evaluación, sin el aporte del razonamiento. Pero los impulsos y las actitudes mentales conservan su importancia, y tenemos buenas razones para incluirlos en nuestra evaluación de la justicia y la injusticia en el mundo. Sostengo que no hay aquí un conflicto irreducible entre razón y emoción, ya que existen muy buenas razones para abrir espacio a la relevancia de las emociones.

Hay, sin embargo, un tipo diferente de crítica a la confianza en la razón, que apunta a la prevalencia de la sinrazón en el mundo y a la falta de realismo que implica suponer que el mundo recorrerá el camino que le dicte la razón. En una amable pero firme crítica de mi trabajo en campos cercanos, Kwame Anthony Appiah ha sostenido: «No importa cuánto extienda usted su comprensión de la razón en las múltiples formas que a Sen le gustaría (y éste es un proyecto cuyo interés celebro): no llegará muy lejos. Al adoptar la perspectiva individual de la persona razonable, Sen ha hurtado el rostro a la proliferación de la sinrazón»⁶. Appiah tiene razón en su descripción del mundo, y su crítica, que no está orientada a la construcción de una teoría de la justicia, ofrece buenas bases para el escepticismo acerca de la efectividad práctica de la discusión razonada de confusas cuestiones sociales, como la política de la identidad. La prevalencia y la resistencia de la sinrazón pueden hacer menos efectivas las respuestas razonadas a cuestiones difíciles.

Este particular escepticismo sobre el alcance de la razón no cede, ni (como Appiah advierte) tiene intención de ceder, terreno alguno al abandono de la razón en la exploración de la idea de justicia u otra

noción social relevante, como la de identidad*. Ni tampoco afecta nuestro intento de persuadirnos unos a otros para examinar nuestras respectivas conclusiones. Es también importante observar que lo que para unos parecen claros ejemplos de «sinrazón», puede no ser tal cosa**. La discusión razonada puede acomodar posiciones en conflicto que a otros parecen prejuicios irracionales, lo cual no es necesariamente el caso. No resulta forzoso, como a veces se asume, eliminar cada alternativa razonada, salvo exactamente una.

Sin embargo, la cuestión central es que los prejuicios suelen cabalgar sobre el lomo de algún tipo de razonamiento, no importa cuán débil y arbitrario. En efecto, aun las personas muy dogmáticas tienden a tener algunas razones, tal vez muy crudas, a favor de sus dogmas (a esta categoría pertenecen los prejuicios racistas, sexistas, clasistas y de casta, entre otras variedades de intolerancia basada en argumentos torpes). La sinrazón no consiste en abandonar por completo el uso de la razón, sino más bien en confiar en razonamientos muy primitivos y defectuosos. Hay aquí lugar para la esperanza, ya que el mal razonamiento puede ser confrontado con el buen razonamiento. Existe, pues, espacio para el encuentro razonado. Si bien muchas personas pueden rehusar, al menos en principio, a participar en dicho encuentro a pesar del desafío.

Lo que importa en la argumentación de este libro no es algo así como la omnipresencia de la razón en el pensamiento de cada uno, ahora mismo. Tal cosa no se presume, ni es necesario hacerlo. La hipótesis de que las personas estarían de acuerdo con una proposición en particular si pudieran razonar de manera abierta e imparcial no implica, por supuesto, que ya estén comprometidas en tal ejercicio o incluso que estén ansiosas por hacerlo. Lo que más importa es el examen de qué exigiría la razón en la búsqueda de la justicia, habida cuenta de la posibilidad de que existan varias posiciones razonables

* Existe, de hecho, evidencia considerable de que las discusiones públicas interactivas pueden ayudar a debilitar el rechazo de la razón. Véase el material empírico presentado en mis obras *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino*.

** Como anota James Thurber, mientras los supersticiosos evitan pasar bajo las escaleras, las mentes científicas, que quieren desafiar la superstición, buscan escaleras y se complacen en pasar debajo de ellas. Pero si usted insiste lo suficiente en buscar y pasar bajo escaleras, algo le sucederá. James Thurber, «Let Your Mind Alone!», *The New Yorker*, 1 de mayo de 1937.

distintas. Este ejercicio es claramente compatible con la posibilidad, incluso con la certeza, de que en un momento dado no todos tengan la intención de acometer dicho escrutinio. La razón desempeña un papel central en la comprensión de la justicia incluso en un mundo que contiene mucha «sinrazón»; en efecto, puede ser de particular importancia en un mundo tal.

AGRADECIMIENTOS

Al reconocer la ayuda que he recibido de otros en el trabajo presentado aquí, debo comenzar por recordar que mi mayor deuda es con John Rawls, quien me inspiró a trabajar en esta área. Él fue también un maravilloso maestro a lo largo de muchas décadas y sus ideas mantienen su influencia sobre mí aun cuando estoy en desacuerdo con algunas de sus conclusiones. Este libro está dedicado a su memoria, no sólo por la educación y el afecto que recibí de él, sino también por su estímulo para explorar mis dudas.

Mi primer contacto prolongado con Rawls tuvo lugar en el año 1968-1969, cuando vine de la Universidad de Delhi a Harvard como profesor visitante e impartí un seminario de posgrado con él y con Kenneth Arrow. Arrow también ha sido otra poderosa influencia en este libro, como en muchos de mis trabajos anteriores. Su influencia procede no sólo de largas discusiones durante varias décadas, sino también del uso que hago del marco analítico de la moderna teoría de la elección social que él iniciara.

Este texto lo elaboré en Harvard, donde he centrado mi trabajo desde 1987, y en el Trinity College de Cambridge, en particular durante los seis años que van de 1998 a 2004, cuando regresé para servir como Master del gran College, donde, cincuenta años antes, había empezado a pensar en problemas filosóficos. Recibí entonces la influencia de Piero Sraffa y C. D. Broad, y el estímulo de Maurice Dobb y Denis Robertson para seguir mis inclinaciones.

Este libro ha tardado en llegar, pues mis dudas e ideas constructivas se han desarrollado a lo largo de un dilatado periodo. Durante estas décadas he tenido el privilegio de recibir comentarios, sugeren-

cias, preguntas, refutaciones y estímulos de parte de numerosas personas, todas las cuales han sido muy útiles para mí, así que mi lista de agradecimientos no será breve.

Primero, debo señalar la ayuda y el consejo de mi mujer, Emma Rothschild, cuya influencia se advierte a lo largo de todo el libro. La influencia de Bernard Williams en mi pensamiento filosófico será visible para los lectores de su obra y proviene tanto de muchos años de «amistad de tertulia» cuanto de un productivo periodo de trabajo conjunto en la preparación editorial de una colección de ensayos sobre la perspectiva utilitaria y sus limitaciones (*Utilitarianism and Beyond*, 1982).

He sido muy afortunado en contar con colegas con quienes he tenido conversaciones instructivas sobre filosofía política y moral. Además de Rawls, debo reconocer mi gran deuda con Hilary Putnam y Thomas Scanlon por muchas conversaciones enriquecedoras a lo largo de los años. También aprendí mucho de mis charlas con W. V. O. Quine y Robert Nozick, que ya se han ido. Las clases conjuntas en Harvard han sido una fuente permanente de educación dialéctica, por parte de mis alumnos y de mis compañeros de curso. Robert Nozick y yo dictamos cursos anuales conjuntos durante casi una década, así como en varias ocasiones con Eric Maskin, y ambos han influido en mi pensamiento. He impartido clases con Joshua Cohen (del cercano Instituto Tecnológico de Massachusetts), Christine Jolls, Philippe van Parijs, Michael Sandel, John Rawls, Thomas Scanlon y Richard Tuck, y con Kaushik Basu y James Foster cuando han visitado Harvard. Aparte del placer absoluto de estas clases conjuntas, ellas fueron tremendamente útiles para mí en el desarrollo de mis ideas, con frecuencia tras discusiones con mis colegas.

Todos mis escritos se han beneficiado de las críticas de mis estudiantes, y este libro no es una excepción. Sobre las ideas de este trabajo en especial, me gustaría agradecer mis intercambios con Prasanta Pattanaik, Kaushik Basu, Siddiquir Osmani, Rajat Deb, Ravi Kanbur, David Kelsey y Andreas Papandreou, a lo largo de muchas décadas, y más tarde con Stephan Klasen, Anthony Laden, Sanjay Reddy, Jonathan Cohen, Felicia Knaul, Clemens Puppe, Bertil Tungodden, A. K. Shiva Kumar, Lawrence Hamilton, Douglas Hicks, Jennifer Prah Ruger y Sousan Abadian, entre otros.

Los gozos y beneficios de la enseñanza interactiva se remontan para mí a los años setenta y ochenta, cuando impartía clases conjuntas —un alumno las llamó «tumultuosas»— en Oxford con Ronald

Dworkin y Derek Parfit, y más tarde con G. A. Cohen. Mis gratos recuerdos de esas discusiones litigiosas revivieron recientemente por la gentileza de Cohen al organizar un seminario cautivador en el University College de Londres, en enero de 2009, sobre el tema central de este libro. La reunión estuvo agradablemente repleta de disidentes, incluido por supuesto Cohen, pero también Jonathan Wolff, Laura Valentis, Riz Mokal, George Letsas y Stephen Guest, cuyas críticas han sido muy valiosas para mí. Laura Valentis tuvo la amabilidad de enviarme otros comentarios resultantes del seminario.

Aun cuando una teoría de la justicia pertenece de manera primaria a la filosofía, el libro también emplea ideas provenientes de otras disciplinas. Un campo del saber que este trabajo aprovecha en forma significativa es la teoría de la elección social. Si bien mis interacciones con otros que trabajan en este amplio campo son muy numerosas para registrarlas aquí, me gustaría reconocer el beneficio que ha representado para mí colaborar con Kenneth Arrow y Kotaro Suzumura, con quienes he editado el *Handbook of Social Choice Theory* [Manual de teoría de la elección social] (el primer volumen ha aparecido ya, el segundo está demorado), y señalar también mi apreciación por el destacado papel que en este terreno han desempeñado Jerry Kelly, Wulf Gaertner, Prasanta Pattanaik y Maurice Salles, particularmente a través de su tarea visionaria e incansable en el surgimiento y florecimiento de la revista *Social Choice and Welfare* [Elección social y bienestar]. Me gustaría igualmente reconocer los beneficios que he recibido por mi larga asociación y mis extensas discusiones sobre problemas de teoría de la elección social con Patrick Suppes, John Harsanyi, James Mirrlees, Anthony Atkinson, Peter Hammond, Charles Blackorby, Sudhir Anand, Tapas Majumdar, Robert Pollak, Kevin Roberts, John Roemer, Anthony Shorrocks, Robert Sugden, John Weymark y James Foster.

Una prolongada influencia en mi trabajo sobre la justicia, en particular con relación a la libertad y las capacidades, procede de Martha Nussbaum. Su trabajo, junto con su vigoroso compromiso con el desarrollo de la «perspectiva de la capacidad», ha tenido un impacto profundo en avances recientes, como la exploración de los vínculos con las ideas aristotélicas de «capacidad» y «florecimiento», y también con obras sobre desarrollo humano, estudios de género y derechos humanos.

En años recientes, la relevancia y el potencial de la perspectiva de la capacidad han sido materia del vigoroso trabajo de investigación

de notables académicos. Aun cuando sus escritos han ejercido gran influencia sobre mi pensamiento, una lista completa sería demasiado extensa para incluirla aquí. Debo mencionar, no obstante, a Sabina Alkire, Bina Agarwal, Tania Burchardt, Enrica Chiappero-Martinetti, Flavio Comim, David Crocker, Séverine Deneulin, Sakiko Fukuda-Parr, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Ingrid Roybens y Polly Vizard. Existe además una estrecha conexión entre la perspectiva de la capacidad y la nueva área del desarrollo humano, que fue explorada por vez primera por mi difunto amigo Mahbub ul Haq, y en la cual se advierte también la influencia de Paul Streeten. Frances Stewart, Keith Griffin, Gustav Ranis, Richard Jolly, Meghnad Desai, Sudhir Anand, Sakiko Fukuda-Parr y Selim Jahan, entre otros. El *Journal of Human Development and Capabilities* [Revista de desarrollo y capacidades humanas] está muy comprometido con esta perspectiva, pero la revista *Feminist Economics* [Economía feminista] tiene también especial interés en el área, por lo cual siempre ha sido muy estimulante para mí conversar con su directora, Diana Strassman, sobre la relación entre la perspectiva feminista y el enfoque de las capacidades.

En el Trinity College de Cambridge he contado con la excelente compañía de filósofos, juristas y otros interesados en los problemas de la justicia, y he tenido oportunidad de compartir con Garry Runciman, Nick Denyer, Gisela Striker, Simon Blackburn, Catharine Barnard, Joanna Miles, Ananya Kabir y Eric Nelson, y ocasionalmente con Ian Hacking, quien de vez en cuando volvía al viejo colegio donde nos conocimos como estudiantes en los años cincuenta. He tenido también la maravillosa posibilidad de conversar con extraordinarios matemáticos, científicos naturales, científicos sociales, historiadores, juristas y humanistas.

Me he beneficiado mucho de mis conversaciones con otros filósofos, como Elizabeth Anderson, Kwame Anthony Appiah, Christian Barry, Charles Beitz, el difunto Isaiah Berlin, Akeel Bilgrami, Hilary Bok, Sissela Bok, Susan Brison, John Broome, Ian Carter, Nancy Cartwright, Deen Chatterjee, Drucilla Cornell, Norman Daniels, el difunto Donald Davidson, John Davis, Jon Elster, Barbara Fried, Allan Gibbard, Jonathan Glover, James Griffin, Amy Gutmann, Moshe Halbertal, el difunto Richard Hare, Daniel Hausman, Ted Honderich, la difunta Susan Hurley, Susan James, Frances Kamm, el difunto Stig Kanger, Erin Kelly, Isaac Levi, Christian List, Sebastiano Maffettone, Avishai Margalit, David Miller, el difunto Sidney Morgenbesser, Tho-

mal Nagel, Sari Nusseibeh, la difunta Susan Moller Okin, Charles Parsons, Herlinde Pauer-Struder, Fabienne Peter, Philip Pettit, Thomas Pogge, Henry Richardson, Alan Ryan, Carol Rovane, Debra Satz, John Searle, la difunta Judith Shklar, Quentin Skinner, Hillel Steiner, Dennis Thompson, Charles Taylor y Judith Thomson.

En filosofía del derecho, me he beneficiado mucho de discusiones con Bruce Ackerman, el juez Stephen Breyer, Owen Fiss, el difunto Herbert Hart, Tony Honoré, Anthony Lewis, Frank Michelman, Martha Minow, Robert Nelson, la juez Kate O'Regan, Joseph Raz, Susan Rose-Ackerman, Stephen Sedley, Cass Sunstein y Jeremy Waldron. Aun cuando mi trabajo en este libro empezó efectivamente con las Conferencias John Dewey sobre «Bienestar, acción y libertad» en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Columbia en 1984, y concluyó en lo esencial con otro ciclo de charlas sobre justicia en la Universidad de Stanford en 2008, también he ensayado mis argumentos sobre teorías de la justicia en otras facultades de derecho. Además de varias conferencias y seminarios en las escuelas de derecho de Harvard, Yale y la Universidad de Washington, impartí las Conferencias Storrs sobre «Objetividad» en la Facultad de Derecho de Yale en septiembre de 1990, las Conferencias Rosenthal sobre «El dominio de la justicia» en la Facultad de Derecho de la Universidad de Northwestern en septiembre de 1998 y una conferencia especial sobre «Los derechos humanos y los límites del derecho» en la Escuela Cardozo de Derecho de la Universidad de Yeshiva en septiembre de 2005*.

En la economía, mi especialidad original, que tiene considerable relevancia para la idea de justicia, me he servido con gran provecho de discusiones regulares a lo largo de muchas décadas con George Akerlof, Amiya Bagchi, Jasodhara Bagchi, el difunto Dipak Banerjee, Nirmla Banerjee, Pranab Bardhan, Alok Bhargava, Christopher Bliss, Samuel Bowles, Samuel Brittan, Robert Cassen, el difunto Sukhamoy Chakravarty, Partha Dasgupta, Mrinal Datta-Chaudhuri, Angus Deaton, Meghnad Desai, Jean Drèze, Bhaskar Dutta, Jean-Paul Fitoussi, Nancy Folbre, Albert Hirschman, Devaki Jain, Tapas Majumdar, Mukul Majumdar, Stephen Marglin, Dipak Mazumdar, Luigi Pasinetti, el difunto I. G. Pa-

* Las Conferencias Dewey fueron organizadas por Isaac Levi, las Conferencias Storrs por Guido Calabresi, las Conferencias Rosenthal por Ronald Allen y la conferencia especial en Cardozo por David Rudenstine. Me enriquecí enormemente de mis discusiones con ellos y sus colegas.

tel, Edmund Phelps, K. N. Raj, V. K. Ramachandran, Jeffrey Sachs, Arjun Sengupta, Rehman Sobhan, Barbara Solow, Robert Solow, Nicholas Stern, Joseph Stiglitz y Stefano Zamagni.

De igual manera, he tenido útiles conversaciones con Isher Ahluwalia, Montek Ahluwalia, Paul Anand, el difunto Peter Bauer, Abhijit Banerjee, Lourdes Beneria, Timothy Besley, Ken Binmore, Nancy Birdsall, Walter Bossert, François Bourguignon, Satya Chakravarty, Kanchan Chopra, Vincent Crawford, Asim Dasgupta, Claude d'Aspremont, Peter Diamond, Avinash Dixit, David Donaldson, Esther Duflo, Franklin Fisher, Marc Fleurbaey, Robert Frank, Benjamín Friedman, Pierangelo Garegnani, el difunto Louis Gevers, el difunto W. M. Gorman, Jan Graaff, Jean-Michel Grandmont, Jerry Green, Ted Groves, Frank Hahn, Wahidul Haque, Christopher Harris, Barbara Harris White, el difunto John Harsanyi, James Heckman, Judith Heyer, el difunto John Hicks, Jane Humphries, Nurul Islam, Rizwanul Islam, Dale Jorgenson, Daniel Kahneman, Azizur Rahman Khan, Alan Kirman, Serge Kolm, Janos Kornai, Michael Kramer, el difunto Jean-Jacques Laffont, Richard Layard, Michel Le Breton, Ian Little, Anuradha Luther, el difunto James Meade, John Muellbauer, Philippe Mongin, Dilip Mookerjee, Anjan Mukherji, Khaleq Naqvi, Deepak Nayyar, Rohini Nayyar, Thomas Piketty, Robert Pollak, Anisur Rahman, Debraj Ray, Martin Ravallion, Alvin Roth, Christian Seidl, Michael Spence, T. N. Srinivasan, David Starrett, S. Subramanian, Cotarro Suzumura, Madura Swaminathan, Judith Tendler, Jean Tirole, Alain Trannoy, John Vickers, el difunto William Vickery, Jorgen Weibull, Glen Weyl y Menahem Yaari.

También me he beneficiado mucho de conversaciones de años sobre una variedad de temas vinculados a la justicia con Alaka Basu, Dilip Basu, Sylva Benhabib, Sugata Bose, Myra Buvinic, Lincoln Chen, Martha Caen, David Crocker, Barun De, John Duna, Julio Frenk, Sakiko Fukuda-Parr, Ramachandra Guha, Gaeta Rao Gupta, Geoffrey Hawthorn, Eric Hobsbawm, Jennifer Hochschild, Stanley Hoffmann, Alisha Holland, Richard Horton, Ayesha Halal, Felicia Knaul, Melissa Lane, Mary Kaldor, Jane Mansbridge, Michael Marmot, Barry Mazur, Pratap Bhanu Mehta, Uday Mehta, el difunto Ralph Miliband, Christopher Murray, Elinor Ostrom, Carol Richards, David Richards, Jonathan Riley, Mary Robinson, Elaine Scarry, Gareth Stedman Jones, Irene Tinker, Megan Vaughan, Dorothy Wedderburn, Leon Wieseltier y James Wolfensohn. La parte del libro que trata de la democracia en su relación con la justicia (capítulos 15 a 17) procede de

mis tres conferencias sobre «Democracia» en la Escuela de Estudios Internacionales Avanzados (SAIS) de la Universidad de Johns Hopkins en su campus de Washington, en 2005. Esas conferencias fueron el resultado de una iniciativa de Sunil Khilnani, con el respaldo de Francis Fukuyama, de quienes recibí sugerencias muy útiles. Las charlas mismas generaron otras discusiones en esas reuniones de SAIS, que fueron muy productivas para mí.

El nuevo programa de Harvard sobre «Justicia, bienestar y economía», que dirigí durante cinco años, de enero de 2004 a diciembre de 2008, me ofreció también una oportunidad maravillosa de interactuar con estudiantes y colegas interesados en problemas similares desde diferentes campos. Walter Johnson, el nuevo director, sostiene y extiende estos contactos con gran autoridad. Y yo me he tomado la libertad de presentar la tesis central de este libro en mi despedida ante el grupo, y he recibido muchas preguntas y comentarios excelentes.

Erin Kelly y Thomas Scanlon han sido inmensamente serviciales al leer buena parte del manuscrito y hacer muchas observaciones importantes. Les estoy muy agradecido a ambos.

Los gastos de investigación, incluidos los de asistencia, han sido cubiertos en parte por un proyecto quinquenal sobre democracia del Centro de Historia y Economía del King's College de Cambridge, con financiación conjunta de la Fundación Ford, la Fundación Rockefeller y la Fundación Mellon entre 2003 y 2008, y después por un proyecto sufragado por la Fundación Ford sobre «La India en el mundo global», con particular énfasis en la relevancia de la historia intelectual india en cuestiones contemporáneas. Agradezco mucho este apoyo, así como la espléndida coordinación de estos proyectos por Inga Huld Markan. He tenido también la buena fortuna de contar con asistentes de investigación muy hábiles e imaginativos, que se han interesado mucho en el libro y han hecho comentarios muy productivos que me han ayudado a mejorar mis argumentos y la presentación. Por ello debo mucho a Pedro Ramos Pinto, que trabajó conmigo más de un año y dejó su huella en el libro, y a Kirsty Walker y Afsan Badhelia por sus excelentes apoyo y aporte intelectual.

El libro está publicado por Penguin en Gran Bretaña y por Harvard en Estados Unidos. Mi editor de Harvard, Michael Aronson, ha hecho muchas sugerencias excelentes. Los dos lectores anónimos del manuscrito me brindaron comentarios notables, y puesto que mi trabajo detectivesco me ha revelado que ellos fueron Frank Lovett y

Bill Talbott, puedo darles las gracias con sus nombres. La producción y la edición del texto en Penguin se han realizado con impecable competencia en un tiempo muy breve, gracias al trabajo veloz e incansable de Richard Duguid (director editorial), Jane Robertson (redactora editorial) y Phillip Birch (asistente editorial). Estoy muy agradecido con todos ellos.

Me resulta imposible expresar de manera adecuada mi gratitud al editor de este texto, Stuart Proffitt de Penguin, quien ha hecho comentarios y sugerencias inestimables sobre cada capítulo (en realidad, sobre casi cada página de cada capítulo) y me ha permitido reescribir muchas partes del manuscrito para hacerlo más claro y más accesible. Su consejo sobre la organización general del libro ha sido indispensable. Puedo imaginar el alivio que experimentará cuando este libro, por fin, deje sus manos.

INTRODUCCIÓN. UN ENFOQUE DE LA JUSTICIA

Cerca de dos meses y medio antes de la toma de la Bastilla en París, que efectivamente fue el comienzo de la Revolución francesa, el filósofo político y orador irlandés Edmund Burke dijo en el Parlamento británico: «Ha ocurrido un evento sobre el cual es difícil hablar e imposible callar». Era el 5 de mayo de 1789. El discurso de Burke no tenía nada que ver con la tormenta que se avecinaba en Francia. Se trataba más bien de la recusación de Warren Hastings, quien dirigía el ejército británico en la India Oriental, con el cual se iniciaba el despliegue del dominio imperial en el subcontinente tras la victoria en la batalla de Plassey, el 23 de junio de 1757.

Al impugnar a Warren Hastings, Burke invocaba «las eternas leyes de la justicia» que el militar habría violado. La imposibilidad de callar sobre una cuestión es una observación que puede hacerse sobre muchos casos de patente injusticia que nos enfurecen a tal punto que el lenguaje se queda corto. Y sin embargo, cualquier análisis de la injusticia exigiría articulación clara y escrutinio razonado.

Burke, en efecto, no tenía problemas de expresión: habló con elocuencia no sólo de una fechoría de Hastings sino de muchas, y procedió a presentar numerosas y distintas razones sobre la necesidad de acusar al oficial y cuestionar la naturaleza del naciente dominio británico en la India:

Acuso al caballero Warren Hastings de graves crímenes y abusos. Lo acuso en nombre de los Comunes de la Gran Bretaña, reunidos en un Parlamento cuya confianza ha sido traicionada. Lo acuso en nombre de todos los Comunes de la Gran Bretaña, cuyo carácter nacional ha sido

deshonrado. Lo acuso en nombre del pueblo de la India, cuyas leyes, libertades y derechos él ha subvertido; cuyas propiedades ha destruido, y cuyo país ha devastado. Lo acuso en nombre y en virtud de esas eternas leyes de la justicia que él ha violado. Lo acuso en nombre de la propia naturaleza humana, que él ha ultrajado, injuriado y oprimido con crueldad, en ambos sexos, en cada edad, rango, situación y condición de vida¹.

Ningún argumento en especial aparece aquí como la razón para acusar a Warren Hastings, como un solo golpe de triunfo. Burke presenta una colección de distintas razones para acusarlo*. Más adelante, examinaré el procedimiento que puede llamarse «fundamentación plural», es decir, el uso de diferentes argumentos para condenar, sin buscar una concordancia entre sus méritos relativos. La cuestión subyacente es si tenemos que llegar a un acuerdo sobre un tipo de censura específica con miras a un consenso razonado sobre el diagnóstico de una injusticia que exige una rectificación urgente. Para la idea de la justicia resulta crucial que tengamos un fuerte sentimiento de injusticia con muchos y diferentes fundamentos, y sin embargo que no coincidamos en un fundamento particular como razón dominante para el diagnóstico de la injusticia.

Tal vez se pueda perfilar una ilustración más inmediata y contemporánea de esta tesis general acerca de las implicaciones congruentes al considerar un evento reciente: la decisión del gobierno estadounidense de lanzar una invasión militar de Irak en 2003. Hay diversas maneras de juzgar decisiones de este tipo, pero la cuestión aquí consiste en si es posible que varios argumentos distintos y divergentes aún pueden llevar a la misma conclusión: en este caso, que la política

* No me refiero aquí a la veracidad fáctica de las acusaciones de Burke, sino tan sólo a su enfoque general al presentar una pluralidad de fundamentos para la formulación de cargos. La tesis particular de Burke sobre la perfidia personal de Hastings era más bien injusta con éste. Paradójicamente, Burke había defendido antes al taimado Robert Clive, quien era mucho más responsable del saqueo ilegal de la India bajo el dominio del ejército, algo que Hastings trató de contener mediante un fuerte énfasis en la ley y el orden, así como en una cierta humanización del gobierno militar que se echaba de menos hasta entonces. He discutido estos hechos históricos en un Discurso Conmemorativo en la Alcaldía de Londres, con ocasión de los doscientos cincuenta años de la batalla de Plassey, en junio de 2007. La conferencia se publicó, en una versión más extensa, bajo el título de «Imperial Illusions: India, Britain and the Wrong Lessons» en *The New Republic*, diciembre de 2007.

adoptada por la coalición dirigida por Estados Unidos al desatar la guerra de Irak en 2003 estaba equivocada.

Consideremos los diferentes argumentos presentados, cada uno de manera muy plausible, como críticas de la decisión de invadir Irak*. Primero, la conclusión de que la invasión fue una equivocación puede sustentarse en la necesidad de mayor consenso global, en particular a través de las Naciones Unidas, antes de que un país pudiera de modo justificable enviar su ejército a otro país. Un segundo argumento puede contemplar la importancia de estar bien informado, por ejemplo sobre los hechos relativos a la presencia o ausencia de armas de destrucción masiva en Irak antes de la invasión, como paso previo a la toma de decisiones militares que inevitablemente pondrían a mucha gente en peligro de ser asesinada, mutilada o desplazada. Un tercer argumento puede relacionarse con la democracia como «gobierno por discusión» (para usar esa vieja frase atribuida con frecuencia a John Stuart Mill, aunque empleada antes por Walter Bagehot), y concentrarse más bien en la significación política de la distorsión informativa de lo que se presenta a la población del país, incluida la ficción fabricada (como los vínculos imaginarios de Saddam Hussein con los sucesos del 11 de septiembre o con Al Qaeda), lo cual hizo aún más difícil la evaluación de la propuesta de ir a la guerra para los ciudadanos americanos. Un cuarto argumento no aludiría a ninguno de los aspectos mencionados, sino más bien a las consecuencias reales de la intervención: ¿llevaría la paz y el orden al país invadido, a Oriente Próximo o al mundo, y podría esperarse que reduciría los peligros de violencia y terrorismo global en lugar de intensificarlos?

Todas éstas son consideraciones serias, que implican preocupaciones evaluativas muy diferentes, ninguna de las cuales podría ser descartada por nimia o irrelevante en una valoración de acciones de este tipo. Y en general, pueden no conducir a la misma conclusión. Pero si se demuestra, como en este ejemplo concreto, que todos los criterios sostenibles llevan al mismo diagnóstico de un error enorme, entonces esa conclusión específica no necesita esperar a la determi-

* También hubo argumentos en favor de la intervención. Uno se refería a la creencia de que Saddam Hussein era el responsable de los ataques terroristas del 11 de septiembre, y otro que era aliado de Al Qaeda. Ninguno resultó ser correcto. Es verdad que Hussein era un dictador brutal, pero había y hay muchos como él en todo el mundo.

nación de las prioridades relativas vinculadas a tales criterios. La reducción arbitraria de principios múltiples y potencialmente conflictivos a un solitario principio supérstite, mediante la decapitación de todos los demás criterios de evaluación, no es, en efecto, un prerrequisito para alcanzar conclusiones sólidas y útiles sobre lo que se debe hacer. Esto se aplica tanto a la teoría de la justicia cuanto a cualquier otro aspecto de la disciplina de la razón práctica.

RAZÓN Y JUSTICIA

La necesidad de una teoría de la justicia se refiere a la disciplina de emplear la razón en un tema sobre el cual, como hacía notar Burke, es muy difícil hablar. A veces se dice que la justicia no es en absoluto una cuestión de razón, sino de tener la sensibilidad apropiada y el olfato adecuado para la injusticia. Es fácil caer en la tentación de pensar así. Cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a una hambruna atroz, parece natural protestar en lugar de razonar de manera elaborada sobre la justicia y la injusticia. Y sin embargo, una calamidad sería cosa de injusticia tan sólo si pudiera haber sido evitada, y particularmente si quienes pudieran haberla evitado han fallado. De alguna manera, razonar no es más que pasar de la observación de una tragedia al diagnóstico de una injusticia. Más aún, los casos de injusticia pueden ser mucho más complejos y sutiles que la evaluación de una calamidad observable. Podría haber diferentes argumentos conducentes a conclusiones disímiles, y las evaluaciones de la justicia serían todo menos correctas.

A menudo, la evitación de la justificación razonada no proviene de los indignados disidentes sino de los plácidos guardianes del orden y de la justicia. A lo largo de la historia, la reticencia ha atraído a los que mandan o están investidos de autoridad pública, que no están seguros de sus razones para actuar o no quieren examinar los fundamentos de sus políticas. Lord Mansfield, el poderoso magistrado inglés del siglo XVIII, dio un famoso consejo a un gobernador colonial recién nombrado: «Considere lo que usted crea que la justicia demanda y actúe en consecuencia. Pero nunca dé sus razones; pues su decisión será probablemente correcta, pero sus razones serán ciertamente erróneas»². Éste puede ser un buen consejo para un gobierno sensato, pero de seguro no es la manera de garanizuar que

se haga lo correcto, ni ayuda a que la gente afectada vea que se hace justicia, lo cual, como se discutirá después, es parte de la disciplina de tomar decisiones sostenibles referentes a la justicia.

Los requisitos de una teoría de la justicia incluyen poner la razón en juego en el diagnóstico de la justicia y la injusticia. Durante más de cien años, estudiosos de la justicia en diferentes partes del mundo han intentado ofrecer el fundamento intelectual para pasar de un sentimiento general de injusticia a diagnósticos particulares razonados de la injusticia, y de éstos a los análisis de las formas de promover la justicia. A lo largo y ancho del mundo, las tradiciones de la razón sobre la justicia y la injusticia tienen prolongadas y sorprendentes historias, de las cuales pueden extraerse luminosas sugerencias sobre las razones de la justicia, como se verá enseguida.

LA ILUSTRACIÓN Y UNA DIVERGENCIA BÁSICA

Aun cuando el tema de la justicia social ha sido discutido en todas las épocas, la disciplina recibió un impulso especialmente fuerte durante la Ilustración europea en los siglos XVIII y XIX, gracias al estímulo del clima político de cambio y a la transformación social y económica que entonces tenía lugar en Europa y América. Hay dos líneas básicas y divergentes de razonamiento sobre la justicia entre los principales filósofos vinculados al pensamiento radical en ese periodo. La distinción entre los dos enfoques ha recibido mucha menos atención de la que merece. Empezaré con esta dicotomía, pues ella servirá para localizar el entendimiento particular de la teoría de la justicia que trato de presentar en este trabajo.

Uno de los enfoques, orientado por la obra de Thomas Hobbes en el siglo XVII y seguido de diferentes formas por pensadores tan excepcionales como Jean-Jacques Rousseau, se concentraba en identificar los esquemas institucionales justos para la sociedad. Este enfoque, que puede llamarse «institucionalismo trascendental», tiene dos características específicas. Primero, concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta, más que en comparaciones relativas de la justicia y la injusticia. Intenta tan sólo identificar las características sociales que no pueden ser sobrepasadas desde el punto de vista de la justicia, y su punto focal no tiene que ver entonces con la comparación entre sociedades factibles, todo lo cual puede ser insuficiente

para alcanzar los ideales de la perfección. La búsqueda se orienta hacia la identificación de la naturaleza de lo «justo» y no al hallazgo de algunos criterios para una opción «menos injusta» que otra.

Segundo, al buscar la perfección, el institucionalismo trascendental se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, por lo cual no se ocupa directamente de las sociedades reales. La naturaleza de la sociedad que eventualmente resulte de un marco institucional determinado también depende, por supuesto, de aspectos no institucionales, como el comportamiento real de la gente y sus interacciones sociales. Al elaborar las consecuencias probables de las instituciones, si y cuando una teoría institucionalista trascendental se ocupa de ello, se hacen algunas conjeturas específicas sobre comportamiento que ayudan al funcionamiento de las instituciones elegidas.

Estas dos características se refieren al modelo de pensamiento «contractualista» que iniciara Thomas Hobbes y que fuera continuado por John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant³. Un hipotético «contrato social», que se supone resultante de una elección, está claramente comprometido con una alternativa ideal al caos que de otra manera caracterizaría a la sociedad, y los contratos discutidos por estos autores se referían a la elección de instituciones. Como resultado final, surgieron teorías de la justicia que se orientaban a la identificación trascendental de las instituciones ideales⁴.

Importa, sin embargo, señalar aquí que los institucionalistas trascendentales en busca de las instituciones perfectamente justas han presentado también análisis profundamente ilustrativos de los imperativos morales o políticos referentes al comportamiento social apropiado. Esto se aplica de manera particular a Immanuel Kant y a John Rawls, que han trabajado en la investigación institucional trascendental, pero que también han aportado estudios de gran alcance sobre las exigencias de las reglas de conducta. Aun cuando ellos se han

* Aun cuando el enfoque contractualista de la justicia a partir de Hobbes combina trascendentalismo e institucionalismo, conviene observar que las dos características no van necesariamente juntas. Podemos, por ejemplo, tener una teoría trascendental centrada en realizaciones sociales más que en instituciones (la búsqueda del mundo utilitario perfecto, habitado por gente feliz, sería un simple ejemplo de la aspiración a una «trascendencia basada en realizaciones»). O podemos centrarnos en evaluaciones institucionales de carácter comparativo, en lugar de emprender la búsqueda trascendental del conjunto perfecto de instituciones sociales (preferir un papel mayor o menor del mercado libre sería una muestra de institucionalismo comparativo).

concentrado en opciones institucionales, sus análisis se pueden ver, de manera más general, como enfoques de la justicia «basados en esquemas», de tal suerte que los esquemas incluyen tanto el comportamiento correcto cuanto las instituciones correctas*. Obviamente, existe un contraste radical entre una concepción de la justicia «basada en esquemas» y una concepción «basada en realizaciones»: esta última debe concentrarse, por ejemplo, en el comportamiento real de la gente en lugar de presumir la observancia general de un comportamiento ideal.

En contraste con el institucionalismo trascendental, otros teóricos de la Ilustración adoptaron varios enfoques comparativos que se ocupaban de las realizaciones sociales resultantes de las instituciones reales, el comportamiento real y otras influencias. Diferentes versiones de un tal comparativismo pueden encontrarse, por ejemplo, en las obras de Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill, entre otros líderes del pensamiento innovador en los siglos XVIII y XIX. Aun cuando estos autores, con sus muy diferentes ideas sobre las exigencias de la justicia, propusieron muy distintas formas de comparación social, puede decirse, con tan sólo una ligera exageración, que todos ellos estaban implicados en comparaciones entre sociedades que ya existían o que podían existir, en lugar de reducir sus análisis a la búsqueda trascendental de una sociedad perfectamente justa. Aquellos que se concentraban en comparaciones basadas en realizaciones estaban principalmente interesados en la eliminación de la injusticia manifiesta en el mundo que observaban.

La distancia entre los dos enfoques, el institucionalismo trascendental, por una parte, y la comparación basada en realizaciones, por la otra, resulta crucial. Da la casualidad de que de la primera tradición, la del institucionalismo trascendental, deriva hoy la filosofía política dominante en su exploración de la teoría de la justicia. La más poderosa y determinante exposición de este enfoque de la justicia se puede encontrar en la obra del principal filósofo político de

* Como explica Rawls: «La otra limitación de nuestra discusión es que en su mayoría yo examino los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada. Se supone que cada uno actúa de manera justa y hace su parte para el sostenimiento de instituciones justas» (*Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979 [ed. cit. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, pp. 7-8]).

nuestro tiempo, John Rawls, cuyas ideas y contribuciones de largo alcance serán examinadas en el capítulo 2 «Rawls y más allá»*. En efecto, los «principios de la justicia» de Rawls en su *Teoría de la justicia* están enteramente definidos en relación con las instituciones perfectamente justas, aunque él también investiga, de manera muy esclarecedora, las normas del correcto comportamiento en contextos políticos y morales**.

Otros eminentes teóricos contemporáneos de la justicia también han tomado la ruta del institucionalismo trascendental en sentido amplio. Pienso en Ronald Dworkin, David Gauthier y Robert Nozick, entre otros. Sus teorías, que nos han ofrecido diferentes e importantes percepciones sobre las exigencias de una «sociedad justa», comparten el propósito común de identificar reglas e instituciones justas, aunque sus identificaciones de estos esquemas vienen en formas muy distintas. La caracterización de las instituciones perfectamente justas se ha convertido en el ejercicio central de las modernas teorías de la justicia.

EL PUNTO DE PARTIDA

En contraste con casi todas las modernas teorías de la justicia, que se concentran en la «sociedad justa», este libro es un intento de investigar comparaciones basadas en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia. En este sentido, no pertenece a la fuerte y celebrada tradición filosófica del institucionalismo trascendental (fundada por Hobbes y desarrollada por Locke, Rousseau y Kant, entre otros), sino más bien a la «otra» tradición que también se formó en el mismo periodo o poco después (impulsada de diversas maneras

* En su *Teoría de la justicia* explica: «Mi propósito es presentar una concepción de la justicia que generaliza y eleva a un mayor nivel de abstracción la teoría familiar del contrato social que se encuentra en Locke, Rousseau y Kant». Véase también su *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996. Las rutas contractualistas de la teoría de la justicia habían sido enfatizadas ya en su temprano y precursor ensayo *La justicia como equidad* [1958], Tecnos, Madrid, 1986.

** Al sugerir la necesidad de lo que denomina un «equilibrio reflexivo», Rawls incorpora a su análisis social la necesidad de someter los valores y las prioridades al escrutinio de la crítica. De igual modo, como se mencionó antes, en el análisis rawlsiano las «instituciones justas» se identifican con la presunción de cumplimiento de la conducta real con las normas correctas.

por Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx y Mill, entre otros). El hecho de que yo comparta el punto de partida con estos distintos pensadores no indica, por supuesto, que esté de acuerdo con sus teorías sustantivas (esto debería ser obvio puesto que ellos mismos difieren tanto unos de otros), y al ir más allá de tal punto tenemos que mirar a algunos de los puntos de llegada eventual*. El resto del libro explorará ese viaje.

Debe atribuirse importancia al punto de partida, y en particular a la selección de unas preguntas que van a responderse (por ejemplo, «¿Cómo debería promoverse la justicia?») en lugar de otras (por ejemplo, «¿Qué serían las instituciones perfectamente justas?»). Este cambio de rumbo tiene el doble efecto, primero, de tomar la ruta comparativa en lugar de la trascendental, y segundo, de concentrarse en las realizaciones reales de las sociedades estudiadas más que en las instituciones y las reglas. Dado el actual equilibrio de énfasis en la filosofía política contemporánea, esto requerirá un cambio radical en la formulación de la teoría de la justicia.

¿Por qué necesitamos este doble cambio de rumbo? Empiezo por el trascendentalismo. Aquí veo dos problemas. Primero, puede no haber consenso razonado, incluso bajo estrictas condiciones de imparcialidad y escrutinio razonable (por ejemplo, como lo identifica Rawls en su «posición original») sobre la naturaleza de la «sociedad justa»: ésta es la cuestión de la *factibilidad* de encontrar una solución trascendental de consenso. Segundo, un ejercicio de razón práctica que entraña una elección real exige un esquema para comparar la justicia de escoger entre las alternativas factibles y no una identificación de una situación perfecta posiblemente no disponible que podría no ser trascendida: tal es la cuestión de la *redundancia* de la búsqueda de una solución trascendental. Discutiré ahora estos problemas en la perspectiva trascendental (tanto factibilidad como redundancia), pero antes permítanme comentar brevemente sobre la concentración institucional implícita en el enfoque del institucionalismo trascendental.

* Estos autores emplean la palabra «justicia» de muchas formas distintas. Como observaba Adam Smith, el término «justicia» tiene «varios significados diferentes» (*Teoría de los sentimientos morales* [1790], Alianza Editorial, Madrid, 2009 [ed. cit. *The Theory of Moral Sentiments*, 6.^a ed., Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 269]). Examinaré las ideas de Smith sobre la justicia en el más amplio sentido.

Este segundo componente del cambio de rumbo se refiere a la necesidad de enfocar las realizaciones y conquistas reales, en lugar del establecimiento de lo que puede identificarse como las instituciones y reglas correctas. El contraste tiene que ver aquí, como se ha mencionado antes, con una dicotomía general y mucho más amplia entre una visión de la justicia centrada en esquemas y una concepción de la justicia centrada en realizaciones. La primera línea de pensamiento postula que la justicia sea conceptualizada desde el punto de vista de ciertos esquemas organizacionales —unas instituciones, unas regulaciones, unas reglas de conducta— cuya presencia activa indicaría que se hace justicia. En este contexto, la cuestión es si el análisis de la justicia debe reducirse a lograr instituciones básicas y reglas generales correctas. ¿No deberíamos también examinar lo que surge de la sociedad, incluidas las vidas que las personas viven realmente con las instituciones y reglas existentes, así como otras influencias, como el comportamiento real, que afectarían ineludiblemente a las vidas humanas?

Consideraré los argumentos para los dos cambios de rumbo en forma sucesiva. Empiezo con los problemas de la identificación trascendental, en primer lugar con la cuestión de la factibilidad y luego con la cuestión de la redundancia.

LA FACTIBILIDAD DE UN ACUERDO TRASCENDENTAL ÚNICO

Puede haber serias diferencias entre los principios rivales de justicia que sobrevivan al escrutinio de la crítica y que puedan reivindicar la imparcialidad. Este problema es suficientemente serio, por ejemplo, para la conjetura de John Rawls, según la cual habrá una elección unánime de «los dos principios de la justicia» en una situación hipotética de igualdad primordial (él la llama «la posición original»), en donde los intereses creados de la gente no son conocidos por la gente misma. Ello supone que básicamente sólo hay un tipo de argumento imparcial, que satisface las exigencias de la equidad y está libre de intereses creados. Esto, creo yo, puede ser un error.

Puede haber diferencias, por ejemplo, en los pesos relativos exactos que se otorguen a la igualdad distributiva, por una parte, y al incremento global o agregado, por la otra. En su identificación trascendental, John Rawls fija una fórmula tal (la regla lexicográfica, que

se discute en el capítulo 2), entre muchas disponibles, sin argumentos convincentes que eliminarían todas las demás alternativas que pueden competir por la atención imparcial con la muy especial fórmula de Rawls*. Puede haber muchas otras diferencias razonadas vinculadas a las fórmulas particulares en las cuales Rawls concentra sus dos principios de la justicia, sin mostrarnos por qué otras alternativas no continuarían exigiendo atención en la atmósfera imparcial de su posición original.

Si un diagnóstico de esquemas sociales perfectamente justos es incurablemente problemático, la estrategia entera del institucionalismo trascendental resulta entonces muy dañada, incluso si estuvieran disponibles todas las alternativas concebibles. Por ejemplo, los dos principios de la justicia en la clásica investigación de John Rawls sobre la «justicia como equidad», que se discutirá más ampliamente en el capítulo 2, versan sobre las instituciones perfectamente justas en un mundo en el que todas las alternativas están disponibles. Sin embargo, lo que no sabemos es si la pluralidad de las razones para la justicia permitiría que un único conjunto de principios de la justicia surgiera de la posición original. La elaborada exploración de la justicia social rawlsiana, que procede paso a paso desde la identificación y el establecimiento de justas instituciones, se atascaría entonces en la misma base.

En sus escritos posteriores, Rawls hace algunas concesiones al reconocimiento de que, «por supuesto, los ciudadanos discreparán sobre las concepciones políticas de la justicia que consideren más razonables». En efecto, en *El derecho de gentes* (1999) viene a decir:

El contenido de la razón pública viene dado por una familia de concepciones políticas de la justicia y no por una sola concepción. Existen muchos liberalismos y opiniones relacionadas, y por consiguiente muchas formas de razón pública, determinadas por una familia de concepciones políticas razonables. La justicia como equidad, abstracción hecha de sus méritos, es apenas una entre varias⁴.

* Discuto diferentes tipos de reglas imparciales de distribución en mi *Sobre la desigualdad económica* (Crítica, Barcelona, 1979). Véanse también Alan Ryan (ed.) *Justice* (Clarendon Press, Oxford, 1993) y David Miller, *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, Cambridge, 1999).

No está claro, sin embargo, cómo afrontaría Rawls las implicaciones de largo alcance de esta concesión. Las instituciones específicas, firmemente escogidas para la estructura básica de la sociedad, demandarían una respuesta específica de los principios de la justicia, al estilo de la que Rawls había planteado en sus primeros trabajos, incluida la *Teoría de la justicia* (1971)*. Una vez abandonada la reivindicación de singularidad de los principios rawlsianos de la justicia (tal como aparece esbozada en los trabajos tardíos de Rawls), el programa institucional estaría aquejado de seria indeterminación, y Rawls no nos dice mucho acerca de cómo un conjunto de instituciones en particular sería escogido sobre la base de principios rivales de justicia que exigirían diferentes combinaciones institucionales para la estructura básica de la sociedad. Rawls podría, desde luego, resolver ese problema mediante el abandono del institucionalismo trascendental de su obra temprana (en particular de su *Teoría de la justicia*) y tal sería la jugada que atraería más a este autor en particular**. Pero me temo que no puedo afirmar que tal era la dirección a la que Rawls mismo se orientaba de manera definitiva, aun cuando algunos de sus trabajos tardíos plantean por fuerza esa cuestión.

TRES NIÑOS Y UNA FLAUTA: UNA ILUSTRACIÓN

En el corazón del problema particular de una solución imparcial única para la sociedad perfectamente justa radica la posible sostenibilidad de las razones plurales y rivales para la justicia, que tienen todas aspiraciones a la imparcialidad y que no obstante difieren unas de otras y

* Rawls discute las dificultades de llegar a un conjunto único de principios para orientar la *escogencia* de instituciones en la posición original en su libro *La justicia como equidad: una reformulación* [2001], Paidós, Barcelona, 2002 [ed. cit. *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, pp. 132-134]. Estoy muy agradecido con Erin Kelly por discutir conmigo la relación entre los escritos tardíos de Rawls y sus tempranas formulaciones de la teoría de la justicia como equidad.

** El escepticismo de John Gray sobre la teoría rawlsiana de la justicia es mucho más radical que el mío, pero los dos estamos de acuerdo en rechazar la creencia en que las cuestiones sobre valores tienen una sola respuesta correcta. También coincido en que «la diversidad de modos de vida y de regímenes es una característica de la libertad humana y no un error» (J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 139). Mi investigación trata de acuerdos razonados sobre cómo reducir la injusticia, que pueden ser alcanzados a pesar de nuestras diferentes opiniones sobre los regímenes «ideales».

compiten entre sí. Permítanme ilustrar el problema con un ejemplo en el cual hay que decidir cuál de tres niños —Anne, Bob y Carla— debe tener una flauta que ellos se disputan. Anne reclama la flauta con el fundamento de que ella es la única de los tres que sabe tocarla (los otros dos no lo niegan) y de que sería muy injusto negar el instrumento al único que realmente puede tocarlo. Si esto es todo lo que sabemos, el argumento en favor de dar la flauta al primer niño sería muy fuerte.

En un escenario alternativo, Bob toma la palabra y defiende su reclamación de la flauta con el argumento de que él es el único de los tres que es tan pobre que no tiene juguetes propios. La flauta le ofrecería algo con qué jugar (los otros dos admiten que son más ricos y están bien provistos de entretenimiento). Si sólo hubiésemos escuchado a Bob, su argumento sería muy poderoso.

En otro escenario alternativo, Carla habla y señala que ha estado trabajando con diligencia durante muchos meses para elaborar la flauta con sus propias manos (los otros dos lo confirman), y en el momento de terminar su labor, «aparecieron estos usurpadores para arrebatarme la flauta». Si la declaración de Carla es lo único que hemos escuchado, podemos inclinarnos a darle la flauta en reconocimiento de su comprensible aspiración a algo que ella misma ha fabricado.

Tras escuchar a los tres niños y sus diferentes líneas de argumentación, hay una decisión difícil que tomar. Los teóricos de diferentes persuasiones, como los utilitaristas, los igualitaristas económicos o los libertarios pragmáticos, pueden opinar cada uno por separado que existe una solución justa inequívoca que salta a la vista y que no hay dificultad alguna en avistarla. Pero casi con certeza cada uno vería una solución diferente como la obviamente correcta.

Bob, el más pobre, tendería a conseguir el respaldo indudablemente sincero del igualitarista económico comprometido a reducir las distancias entre los medios económicos de la población. Por otra parte, Carla, la constructora de la flauta, recibiría la simpatía inmediata del libertario. El utilitarista hedonista puede encarar el desafío más difícil, pero tendería a ponderar, más que el libertario o el igualitarista económico, el hecho de que el placer de Anne puede ser mayor porque ella es la única que sabe tocar la flauta (también existe el proverbio «no gastes, no desees»). Sin embargo, el utilitarista debería reconocer también que la relativa indigencia de Bob podría hacer mucho mayor su incremento de ganancia en felicidad al conseguir la flauta. El «derecho» de Carla a recibir lo que ha construido

puede no encontrar resonancia inmediata en el utilitarista, pero una reflexión utilitarista más profunda tendería sin embargo a tener en cuenta de alguna manera los requisitos de los incentivos al trabajo en la creación de una sociedad en la cual la generación de utilidad se sostiene y estimula a través de dejar que la gente conserve lo que ha producido con su propio esfuerzo*.

El apoyo del libertario para dar la flauta a Carla no será condicional en la forma en que lo es para el utilitarista en cuanto al funcionamiento de los efectos de los incentivos, puesto que un libertario tomaría atenta nota del derecho del individuo a tener lo que ha producido él mismo. La idea del derecho a los frutos del trabajo propio puede unir a los libertarios de derecha y a los marxistas de izquierda, sin importar cuán incómodos puedan sentirse los unos con los otros**.

Aquí, la idea general consiste en que no es fácil ignorar por infundadas las alegaciones basadas, respectivamente, en la búsqueda de la realización humana, la eliminación de la pobreza o el derecho a disfrutar del producto del trabajo propio. Las diferentes soluciones cuentan con el respaldo de argumentos serios, y puede que no seamos capaces de identificar, sin cierta arbitrariedad, ninguno de los argumentos alternativos como el que tiene que prevalecer***.

También quiero llamar la atención aquí sobre el hecho obvio de que las diferencias entre los argumentos justificativos de los tres niños no representan divergencias acerca de lo que constituye una ventaja

* Estamos considerando aquí, por supuesto, un caso simple en el cual se puede identificar con facilidad quién ha producido qué. Esto puede ser muy fácil con la elaboración solitaria de una flauta por Carla. Pero esa clase de diagnóstico suscitaría graves problemas cuando están en juego varios factores de producción, incluidos los recursos no laborales.

** Da la causalidad de que Karl Marx mismo era más bien escéptico sobre el «derecho a la labor personal», el cual llegó a considerar como un «derecho burgués», finalmente rechazado en favor de la «distribución según las necesidades», una opinión que desarrolla con alguna fuerza en su último trabajo sustancial, la *Crítica del Programa de Gotha* [1875], Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2003. La importancia de esta dicotomía se discute en mi trabajo *Sobre la desigualdad económica*, cap. 4. Véase también G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

*** Como ha sostenido Bernard Williams, «el desacuerdo no tiene que ser necesariamente superado». En efecto, puede «permanecer como un importante aspecto constitutivo de nuestras relaciones con los otros, y también como algo simplemente previsible a la luz de las mejores explicaciones de que disponemos sobre cómo surgen tales desacuerdos» (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, Londres, 1985, p. 133).

individual (cada uno de los niños considera ventajoso conseguir la flauta, y así lo alega cada uno de sus argumentos), sino acerca de los principios que deben gobernar la asignación de recursos en general. Tales principios conciernen a cómo deberían hacerse los arreglos sociales y qué instituciones sociales deberían elegirse, y por este camino, qué realizaciones sociales se producirían. No se trata simplemente de que los intereses creados de los tres niños difieran (aunque, por supuesto, difieren), sino de que los tres argumentos apuntan a un tipo diferente de razón imparcial y no arbitraria.

Esto se aplica no sólo a la disciplina de la equidad en la posición original de Rawls, sino también a otras exigencias de imparcialidad, por ejemplo al requisito del que habla Thomas Scanlon cuando propone que nuestros principios concuerden con «lo que los otros no podrían rechazar de manera razonable»⁵. Como hemos mencionado antes, los teóricos de diferentes persuusiones, como los utilitaristas, los igualitaristas económicos, los teóricos de los derechos laborales o los libertarios pragmáticos, pueden opinar que existe una sola solución justa detectable con facilidad, pero cada uno argumentaría en favor de respuestas distintas como obviamente correctas. Puede no existir, en efecto, ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiese surgir un acuerdo imparcial.

¿UN ESQUEMA COMPARATIVO O TRASCENDENTAL?

El problema con el enfoque trascendental no surge tan sólo de la posible pluralidad de principios rivales que aspiran a ser relevantes para la evaluación de la justicia. A pesar de la importancia del problema de la no existencia de un arreglo social perfectamente justo e identificable, un argumento crucial en pro del enfoque comparativo de la razón práctica de la justicia es el que concierne no sólo a la impracticabilidad sino también a la redundancia de la teoría trascendental. Si una teoría de la justicia ha de guiar la elección razonada de políticas, estrategias o instituciones, entonces la identificación de esquemas sociales completamente justos no es necesaria ni suficiente.

Para ilustrar el argumento, si tratamos de escoger entre un Picasso y un Dalí, de nada sirve invocar un diagnóstico (aun si tal diagnóstico trascendental fuese factible) según el cual la pintura ideal en el mundo es la *Mona Lisa*. La idea es interesante, pero no tiene relevan-

cia para la decisión⁶. En efecto, para escoger entre las dos opciones que encaramos no es necesario discutir acerca de cuál puede ser la mejor o la más perfecta pintura del mundo. Ni es suficiente ni útil saber que la *Mona Lisa* es la pintura más perfecta del mundo cuando la decisión real ha de hacerse entre un Picasso y un Dalí.

Este argumento puede parecer engañosamente simple. Una teoría que nos permite identificar una alternativa trascendental, ¿no debería decirnos también, a través del mismo procedimiento, lo que queremos saber sobre la justicia comparativa? La respuesta es no. Podemos, por supuesto, dejarnos tentar por la idea de una jerarquización de las alternativas desde el punto de vista de su respectiva cercanía a la elección perfecta, de tal suerte que una identificación trascendental pueda implicar también de manera indirecta una clasificación de las opciones. Pero tal enfoque no nos lleva muy lejos, en parte porque existen diferentes dimensiones en las cuales difieren los objetos (de modo que existe la cuestión adicional de evaluar la importancia relativa de las distancias en las distintas dimensiones), y en parte porque la cercanía descriptiva no es necesariamente una guía para la proximidad valorativa (una persona que prefiere el vino tinto al vino blanco puede preferir cualquiera de los dos en lugar de una mezcla de ambos, aunque la mezcla esté, en un obvio sentido descriptivo, más cerca del vino tinto preferido de lo que pudiese estar el vino blanco puro).

Es posible, desde luego, contar con una teoría que haga evaluaciones comparativas entre parejas de alternativas y a la vez una identificación trascendental (cuando tal cosa no resulte imposible merced a la pluralidad sobreviviente de las razones imparciales que reclaman nuestra atención). Sería una teoría «conglomerante», pero ninguno de los dos diferentes tipos de juicios deriva del otro. De manera más inmediata, las teorías regulares de la justicia que están vinculadas al enfoque de la identificación trascendental (por ejemplo, las de Hobbes, Rousseau, Kant y, en nuestro tiempo, Rawls o Nozick) no son, en efecto, teorías conglomerantes. Es verdad, sin embargo, que en el proceso de desarrollo de sus respectivas teorías trascendentales algunos de estos autores han presentado argumentos particulares que de hecho se trasladan al ejercicio comparativo. Pero en general la identificación de una alternativa trascendental no ofrece solución al problema de comparar dos alternativas no trascendentales.

La teoría trascendental simplemente se enfrenta a una pregunta diferente de aquellas relacionadas con la evaluación comparativa, una

pregunta que puede tener considerable interés intelectual pero que carece de directa relevancia para el problema de la elección entre manos. Lo que se requiere, en cambio, es un acuerdo, basado en la razón pública, sobre la gradación de las alternativas realizables. La separación entre lo trascendental y lo comparativo es muy comprehensiva, como se discutirá en el capítulo 4 («Voz y elección social»). Da la casualidad de que el enfoque comparativo resulta crucial para la disciplina analítica de la «teoría de la elección social» iniciada por el marqués de Condorcet y otros matemáticos franceses del siglo XVIII que trabajaban en París⁷. La disciplina formal de la elección social no fue muy utilizada durante mucho tiempo, aunque el trabajo continuó en el área de la teoría del sufragio. La disciplina fue revivida y establecida en su forma actual por Kenneth Arrow a mediados del siglo XX⁸. En décadas recientes, este enfoque se ha convertido en un campo muy activo de investigación analítica, en el cual se exploran los medios y métodos para fundamentar evaluaciones comparativas de las alternativas sociales sobre los valores y las prioridades de las personas afectadas*. Puesto que la bibliografía sobre la teoría de la elección social es muy técnica y casi enteramente matemática, y puesto que muchos de sus resultados no pueden establecerse sino mediante prolongados ejercicios matemáticos**, su enfoque básico ha recibido relativamente poca atención, en especial de los filósofos. Y sin embargo, el enfoque y su razonamiento subyacente están muy cerca del entendimiento común de la naturaleza de las decisiones sociales apropiadas. En el enfoque constructivo que trato de presentar en este trabajo, las percepciones de la teoría de la elección social desempeñarán un papel sustancial***.

* Sobre las características generales del enfoque de la elección social que motiva y sustenta los resultados analíticos, véase mi conferencia del premio Nobel en Estocolmo, en diciembre de 1998, publicada como «The possibility of social choice», *American Economic Review*, vol. 89, 1999 y en *Les Prix Nobel 1998*, The Nobel Foundation, Estocolmo, 1999.

** Las formulaciones matemáticas son, sin embargo, de cierta importancia por el contenido de los argumentos presentados a través de axiomas y teoremas. Para una discusión de algunos de los vínculos entre argumentos formales e informales, véase mi *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, en la cual se alternan los capítulos matemáticos e informales. Véase también mi reseña crítica de la bibliografía en «Social choice theory», en Kenneth Arrow y Michael Inuiligator (eds.), *Handbook of Mathematical Economics*, North-Holland, Ámsterdam, 1986.

*** Las conexiones entre la teoría de la elección social y la teoría de la justicia se exploran principalmente en el capítulo 4.

REALIZACIONES, VIDAS Y CAPACIDADES

Paso ahora a la segunda parte del cambio de rumbo, es decir, a la necesidad de una teoría que no se confíne a la elección de instituciones, ni a la identificación de esquemas sociales ideales. La necesidad de una comprensión de la justicia basada en los logros está relacionada con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información sobre las instituciones existentes y las reglas operantes. Las instituciones y las reglas son, por supuesto, muy importantes por su influencia en lo que sucede y por ser parte esencial del mundo real, pero la realidad efectiva va mucho más allá de la imagen organizacional e incluye las vidas que la gente es capaz o no de vivir.

Al observar la naturaleza de las vidas humanas, tenemos razón al interesarnos no sólo por las diversas cosas que logramos hacer, sino también por las libertades que realmente tenemos para escoger entre diferentes clases de vidas. La libertad de escoger nuestras vidas puede hacer una contribución significativa a nuestro bienestar, pero al ir más allá de la perspectiva del bienestar la libertad misma puede verse como igualmente importante. Ser capaz de razonar y escoger es un aspecto significativo de la vida humana. En efecto, no estamos obligados a procurar sólo nuestro propio bienestar, y tenemos que decidir qué vale la pena buscar (esta cuestión se estudiará en los capítulos 8 y 9). No hay que ser Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela o Desmond Tutu para reconocer que tenemos fines o prioridades que difieren de la búsqueda solitaria de nuestro propio bienestar*. Las libertades y capacidades que disfrutamos también pueden ser valiosas para nosotros, y de nosotros depende cómo usar la libertad que tenemos.

Importa subrayar, aún en este breve sumario (una exploración más completa se encuentra más adelante, en especial en los capítulos 11 a 13), que si las realizaciones sociales se evalúan desde el punto de vista de las capacidades que la gente realmente tiene, más que desde el

* Adam Smith alegaba que incluso para la persona egoísta «hay evidentemente principios en su naturaleza que lo interesan por la suerte de los otros», y sugería que aun el mayor rufián, el más curtido violador de las leyes de la sociedad, no carece por completo de ellos (*Teoría de los sentimientos morales* [Se cita la mencionada edición de 1976, p. 9]).

punto de vista de su utilidad o felicidad (como recomiendan Jeremy Bentham y otros utilitaristas), entonces se generan algunos muy significativos cambios de rumbo. Primero, las vidas humanas se observan de manera inclusiva, habida cuenta de las libertades sustantivas de que disfruta la gente, en lugar de ignorar todo lo que no sean los placeres o utilidades que a la postre tengan. Hay un segundo aspecto significativo de la libertad: nos hace responsables por lo que hacemos.

La libertad de elegir nos da la oportunidad de decidir qué debemos hacer, pero con dicha oportunidad viene la responsabilidad por lo que hacemos, en la medida en que se trata de acciones elegidas. Puesto que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de la capacidad, lo cual abre un espacio para las exigencias del deber, lo que puede llamarse «demandas deontológicas» en sentido amplio. Hay aquí una superposición entre las preocupaciones centradas en la acción y las implicaciones del enfoque basado en la capacidad; pero no hay nada inmediatamente comparable en la perspectiva utilitarista (vincular la responsabilidad a la propia felicidad)*. La perspectiva de las realizaciones sociales, incluidas las capacidades reales de la gente, nos conduce de manera ineludible a una gran variedad de cuestiones adicionales que resultan centrales para el análisis de la justicia en el mundo, y que tendrán que ser objeto de examen y escrutinio.

UNA DISTINCIÓN CLÁSICA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE LA INDIA

Al comprender el contraste entre una visión de la justicia basada en esquemas y una visión de la justicia basada en realizaciones, resulta útil invocar una antigua distinción de la literatura sánscrita sobre ética y filosofía del derecho. Consideremos dos palabras diferentes, *niti* y *nyaya*, que se emplean para referirse a la justicia en sánscrito clásico. Entre los principales significados del término *niti* están idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento. En contraste con *niti*, la expresión *nyaya* entraña un concepto comprensivo de la justicia realizada. En esta línea, las funciones de las ins-

* Esta cuestión se discutirá en los capítulos 9 y 13.

tuciones, las reglas y la organización, a pesar de su importancia, han de ser evaluadas en la perspectiva más amplia e inclusiva de *nyaya*, que está ligada de manera ineludible al mundo que realmente surge y no sólo a las instituciones o reglas que tenemos por casualidad*.

Al considerar una aplicación particular, los antiguos teóricos legales de la India hablaban de modo despectivo de *matsyanyaya* o «justicia en el mundo de los peces», donde el pez grande puede devorar libremente al pez chico. Se nos advierte que evitar la *matsyanyaya* es esencial para la justicia, por lo cual resulta crucial asegurarse de que a la «justicia de los peces» no se le permite invadir el mundo de los humanos. Así, la realización de la justicia como *nyaya* no es sólo cuestión de juzgar las instituciones y las reglas, sino también las sociedades mismas. Aun cuando las instituciones establecidas sean idóneas, si el pez grande puede devorar al pez chico hay una flagrante violación de la justicia humana entendida como *nyaya*.

Permítanme poner un ejemplo para aclarar aún más la distinción entre *niti* y *nyaya*. Fernando I, el emperador del imperio romano-germánico, exclamó en el siglo XVI: *Fiat justitia et pereat mundus*, que puede traducirse como «Que se haga justicia, aunque perezca el mundo». Esta severa máxima podría corresponder al concepto de *niti*, un *niti* muy austero, que algunos prohíjan, pero sería muy difícil entender una catástrofe total como ejemplo de un mundo justo si tomamos la justicia en el sentido más amplio de *nyaya*. Si el mundo efectivamente perece, habría muy poco que celebrar en ese resultado, aun cuando el riguroso y severo concepto de *niti* que nos ha conducido a tal extremo pudiera ser defendido con muy distintos y sofisticados argumentos.

Una perspectiva enfocada en la realización también hace más fácil comprender la importancia de la prevención de la injusticia mani-

* Manú, el más famoso de los antiguos teóricos legales de la India, estuvo muy preocupado por la idoneidad de las instituciones y la corrección del comportamiento, a menudo con una preocupación muy severa (he oído describir a Manú en la India de hoy, con algo de veracidad, como un «legislador fascista»). Pero Manú tampoco pudo sustraerse a las realizaciones y al concepto de *nyaya* al justificar la justeza de *niti*s particulares. Se nos dice, por ejemplo: es mejor ser despreciado que despreciar «porque el hombre despreciado duerme feliz, se despierta feliz y camina feliz en este mundo; pero el hombre que desprecia, perece» (capítulo 2, instrucción 163). E igualmente: «Donde las mujeres no son respetadas, todos los ritos son estériles», pues «donde las mujeres de la familia son miserables, la familia se destruye muy pronto, pero prospera siempre donde las mujeres no son miserables» (capítulo 3, instrucciones 56 y 57). Cito de la excelente edición de Wendy Doniger, *The Laws of Manu*, Penguin, Londres, 1991.

fiesta en el mundo, en lugar de buscar lo perfectamente justo. Como pone en evidencia el ejemplo de la *matsyanyaya*, la justicia no consiste tan sólo en tratar de conseguir, o soñar con conseguir, una sociedad o unos esquemas sociales perfectamente justos, sino también en evitar la injusticia manifiesta, como el régimen terrible de *matsyanyaya*. Por ejemplo, cuando la gente se movilizó en favor de la abolición de la esclavitud en los siglos XVIII y XIX no tenía la ilusión de que dicha reforma hiciera el mundo perfectamente justo. Su reivindicación era más bien la de que una sociedad con esclavitud resultaba totalmente injusta (entre los autores antes mencionados, Adam Smith, Condorcet y Mary Wollstonecraft estuvieron muy comprometidos con la defensa de esta perspectiva). Fue el diagnóstico de la esclavitud como una injusticia intolerable lo que hizo de su abolición una prioridad arrolladora, y esto no exigía la búsqueda de un consenso sobre cómo debería ser una sociedad perfectamente justa. Quienes razonablemente piensan que la guerra civil norteamericana, que condujo a la abolición de la esclavitud, fue un gran avance para la justicia en Estados Unidos tendrían que sentirse reconciliados por el hecho de que no puede decirse lo mismo en la perspectiva del institucionalismo trascendental (cuando el único contraste es aquel entre la sociedad perfectamente justa y el resto) sobre el avance de la justicia mediante la abolición de la esclavitud*.

LA IMPORTANCIA DEL PROCESO Y DE LAS RESPONSABILIDADES

Quienes tienden a ver la justicia como *nili* y no como *nyaya*, no importa qué nombre le den a esa dicotomía, pueden ser afectados por su temor a que la concentración en las realizaciones efectivas tienda a ignorar la significación de los procesos sociales, incluido el ejercicio

* Es interesante que el diagnóstico de Karl Marx sobre «el gran evento de la historia contemporánea» le hiciera otorgar tal distinción a la guerra civil norteamericana en tanto condujo a la abolición de la esclavitud (véase *El capital*, Crítica, Barcelona, 1980, vol. I, cap. X, sección 3 [ed. cit. *Capital*, Sonnenschein, 1887, p. 240]). Mientras Marx alegaba que las relaciones laborales capitalistas eran explotadoras, señalaba de manera muy sagaz que el salario obrero constituía un gran progreso en relación con el régimen esclavista. Sobre este tema, véase también sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1976. El análisis de Marx sobre la justicia iba mucho más allá de su fascinación, muy discutida por sus críticos, con «la última fase del comunismo».

de los deberes y las responsabilidades individuales. Podemos hacer lo correcto pero no tener éxito. O puede sobrevenir un buen resultado, pero no porque lo hayamos buscado sino por alguna otra razón, quizá accidental, y podemos equivocarnos al creer que se ha hecho justicia. Según este argumento, sería difícilmente adecuado concentrarse sólo en lo que realmente sucede e ignorar por completo los procesos, esfuerzos y comportamientos. Los filósofos que enfatizan el papel del deber y de otros aspectos de lo que se llama un enfoque deontológico pueden recelar del hecho de que la distinción entre esquemas y realizaciones pudiere aparecer como el viejo contraste entre los enfoques deontológico y consecuencial de la justicia.

Esta preocupación es importante pero, en mi opinión, está fuera de lugar. Una caracterización completa de las realizaciones debería incluir los procesos precisos a través de los cuales emergen las situaciones. En un ensayo publicado en *Econometrica* hace cerca de diez años, lo llamé el «efecto comprehensivo», que incluye los procesos, y que debe distinguirse del «efecto de culminación»⁹; por ejemplo, un arresto arbitrario es más que la captura y detención de alguien, es un arresto arbitrario. De igual manera, la función de la acción humana no puede ser borrada por algún énfasis exclusivo en lo que sucede sólo en la culminación; por ejemplo, existe una diferencia real entre personas que mueren de hambre por circunstancias que nadie controla y personas que mueren de hambre por decisión de alguien que busca ese resultado (ambas son, por supuesto, tragedias, pero su relación con la justicia no puede ser la misma). O, para tomar otro caso, si un candidato en una elección presidencial alegara que lo que más le importa no es tanto ganar la votación cuanto ganarla «limpiamente», entonces el resultado buscado debe ser un efecto comprehensivo.

Consideremos un ejemplo diferente. En el *Mahabharata*, la epopeya india, en la parte denominada *Bhagavadgita* o *Gita*, en la víspera de la batalla que constituye el episodio central del poema, Arjuna, el guerrero invencible, expresa sus profundas dudas sobre la conducción de una lucha que dejará tantas muertes. Su consejero Krishna le dice que su deber tiene prioridad y que hay que combatir sin que importen las consecuencias. Ese famoso debate se interpreta con frecuencia como una polémica entre deontología y consecuencialismo: Krishna el deontólogo urge a Arjuna a cumplir con su deber, mientras Arjuna el consecuencialista se preocupa por las terribles consecuencias de la guerra.

La santificación de las exigencias del deber por Krishna se propone ganar la discusión, al menos en una perspectiva religiosa. El *Bhagavadgita*, en efecto, se ha convertido en un tratado de gran importancia teológica en la filosofía hindú, con particular énfasis en la «eliminación» de las dudas de Arjuna. La posición moral de Krishna ha sido también elocuentemente respaldada por muchos comentaristas filosóficos y literarios de todo el mundo. En sus *Cuatro cuartetos*, T. S. Eliot sintetiza la opinión de Krishna en una advertencia: «Y no penséis en el fruto de la acción/ seguid adelante». Eliot nos explica para que no nos confundamos: «No viajéis bien/ pero seguid adelante, viajeros»¹⁰. En *La argumentación india* he sostenido que si abandonamos los estrechos confines del debate en el *Bhagavadgita* y buscamos en pasajes anteriores del *Gita* en los cuales Arjuna plantea su argumento, o tenemos en cuenta el *Mahabharata* en su conjunto, saltan a la vista las limitaciones de la perspectiva de Krishna¹¹. Efectivamente, tras la devastación total de la tierra resultante del exitoso fin de la «guerra justa», hacia el final del *Mahabharata*, con las piras funerarias que arden al unísono y las mujeres que lloran la muerte de sus seres queridos, es muy difícil convencerse de que la amplia perspectiva de Arjuna ha sido derrotada por Krishna. He aquí un poderoso argumento a favor de «viajar bien» y no sólo «viajar».

Mientras ese contraste bien puede encajar con la diferenciación entre la perspectiva consecuencialista y la perspectiva deontológica, lo que resulta particularmente relevante aquí es ir más allá de ese simple contraste para examinar las preocupaciones de Arjuna acerca de su expectativa de no viajar bien. Arjuna no está preocupado tan sólo por el hecho de que, si la guerra iba a ocurrir y si él iba a dirigir el ataque del lado de la justicia y la corrección, mucha gente resultaría muerta. Además de esto, Arjuna se preocupa, en la parte inicial del *Gita*, de causar la muerte de personas a las que tiene afecto o conoce de manera personal, en la batalla entre las dos ramas de la familia, a la cual se han unido otros bien conocidos por las partes. En efecto, el hecho real que preocupa a Arjuna va mucho más allá de la visión consecuencialista independiente del proceso. Una comprensión adecuada de la realización social, decisiva para la justicia entendida como *nyaya*, ha de asumir la forma comprensiva de un proceso inclusivo en versión amplia¹². Sería difícil desechar la perspectiva de las realizaciones sociales con el argu-

mento de que resulta estrechamente consecuencialista e ignora el razonamiento que subyace las preocupaciones deontológicas.

INSTITUCIONALISMO TRASCENDENTAL Y NEGLIGENCIA GLOBAL

Concluyo esta discusión introductoria con una observación final sobre un aspecto particularmente restrictivo de la concentración prevaleciente en la filosofía política dominante sobre el institucionalismo trascendental. Consideremos cualquiera de los grandes cambios que se pueden proponer para reformar la estructura institucional del mundo actual para hacerlo menos injusto e inequitativo, desde el punto de vista de los criterios ampliamente aceptados. Tomemos, por ejemplo, la reforma de las leyes sobre patentes para hacer que medicamentos confiables y baratos estén más fácilmente disponibles para pacientes necesitados pero pobres, como los que padecen sida, lo cual constituye una cuestión clara de justicia global. La pregunta que debemos responder aquí es: ¿qué reformas internacionales necesitamos para hacer el mundo un poco menos injusto?

Sin embargo, esta discusión sobre incremento de la justicia en general y ampliación de la justicia global en particular parecería simple palabrería a quienes están persuadidos por el argumento hobbesiano y rawlsiano de que necesitamos un Estado soberano que aplique los principios de la justicia a través de la elección de un conjunto perfecto de instituciones: tal es la implicación directa de considerar los problemas de la justicia dentro del marco del institucionalismo trascendental. Una perfecta justicia global a través de un conjunto impecablemente justo de instituciones, aun si tal cosa se pudiera identificar, demandaría ciertamente un Estado soberano global, y ante la ausencia de dicho Estado las cuestiones de justicia global parecerían intratables para los trascendentalistas.

Consideremos el fuerte rechazo de la relevancia de «la idea de justicia global» por uno de los filósofos más originales, poderosos y humanos de nuestro tiempo, mi amigo Thomas Nagel, de cuya obra he aprendido tanto. En un artículo enormemente cautivador aparecido en *Philosophy and Public Affairs* en 2005 él apela a su concepción trascendental de la justicia para concluir que la justicia global no es un tema idóneo para la discusión, pues las elaboradas exigencias institucionales de un mundo justo no pueden ser atendidas hoy en el

ámbito global. Como él lo plantea, «me parece muy difícil resistirse al argumento de Hobbes sobre la relación entre justicia y soberanía», y «si Hobbes tiene razón, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera»¹³.

En el contexto global, Nagel se concentra, por consiguiente, en esclarecer otras demandas distintas de las de la justicia, como «la mínima moralidad humanitaria» (que «gobierna nuestra relación con todos los demás») y como las estrategias a largo plazo para el cambio radical en los arreglos institucionales («creo que el camino más probable hacia alguna forma de justicia global pasa a través de la creación de estructuras globales de poder, ostensiblemente injustas e ilegítimas, que sean tolerables para los intereses de los más poderosos Estados nacionales de hoy»)¹⁴. Se advierte aquí un contraste entre la visión de las reformas institucionales, desde el punto de vista de su función en orientarnos hacia la justicia trascendental (tal como la propone Nagel), y la evaluación de dichas reformas desde el punto de vista del mejoramiento que pueden aportar, en particular a través de la eliminación de los casos de injusticia manifiesta (lo cual constituye parte sustancial del enfoque de este libro).

En el enfoque de Rawls, de igual manera, la aplicación de una teoría de la justicia requiere un amplio conjunto institucional que determine la estructura básica de una sociedad enteramente justa. Por ello, no resulta sorprendente que Rawls abandone sus propios principios de justicia cuando se trata de cómo pensar en la justicia global y que no adopte la extravagante posición de aspirar a un Estado global. En *El derecho de gentes*, un texto tardío, Rawls invoca una suerte de «suplemento» a su búsqueda nacional o interna de las exigencias de la «justicia como equidad». Pero este suplemento aparece muy menudado, a través de una especie de negociación entre los representantes de diferentes países sobre algunas cuestiones muy elementales de civilidad y humanidad, que pueden verse como aspectos muy limitados de la justicia. En efecto, Rawls no trata de extraer «principios de justicia» de estas negociaciones, porque nada que resulte de ellas merece ese nombre, y se concentra más bien en ciertos principios generales de comportamiento humanitario¹⁵.

En verdad, la teoría de la justicia, tal como está formulada de acuerdo con el institucionalismo trascendental en vigor, reduce muchas de las cuestiones más relevantes de la justicia a retórica vacía aunque bien intencionada. Cuando a lo largo y ancho del planeta la

gente se agita para exigir *más* justicia global, y subrayo el término comparativo «más», no está reclamando algún tipo de «humanitarismo mínimo». Ni se moviliza en favor de una sociedad mundial «perfectamente justa», sino tan sólo por la supresión de algunos arreglos escandalosamente injustos y por el avance de la justicia global, como Adam Smith, Condorcet o Mary Wollstonecraft hicieron en su época, con apoyo en los acuerdos que se puedan alcanzar a través de la discusión pública y a pesar de la continua divergencia sobre otros temas.

El pueblo agraviado puede, en cambio, encontrar su voz bien reflejada en un vigoroso poema de Seamus Heaney:

No esperes, dice la historia,
de este lado de la tumba,
pero entonces, una vez en la vida,
puede surgir la tan esperada
marejada de justicia,
y riman historia y esperanza¹⁶.

A pesar de lo inmensamente cautivador que resulta este anhelo para que rimén historia y esperanza, la justicia del institucionalismo trascendental deja muy poco espacio para ese encuentro. Esta limitación ilustra la necesidad de un cambio sustancial de rumbo en las teorías actuales de la justicia. Tal es el tema de este libro.

PRIMERA PARTE

LAS EXIGENCIAS DE LA JUSTICIA

1. RAZÓN Y OBJETIVIDAD

Ludwig Wittgenstein, uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo, escribió en el Prefacio de su primer libro importante de filosofía, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado en 1921: «De lo que se puede hablar, hay que hablar claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar»*. Wittgenstein reexaminaría sus opiniones sobre discurso y claridad en su obra tardía, pero es un alivio que, incluso cuando escribía el *Tractatus*, el gran filósofo no siempre siguiera su propio mandamiento. En una carta a Paul Engelmann, escrita en 1917, Wittgenstein hacía esta observación maravillosamente enigmática: «Trabajo muy diligentemente y desearía ser mejor y más listo, que son una y la misma cosa»¹. ¿En verdad? ¿Son una y la misma cosa ser mejor y más listo?

Soy, desde luego, consciente de que la práctica transatlántica moderna ha sepultado la distinción entre «ser bueno» como cualidad moral y «estar bien» como condición sanitaria (sin dolores, con buena tensión arterial). Y hace tiempo dejé de preocuparme por la ostensible falta de modestia de aquellos amigos que, cuando se les pregunta cómo están, responden «muy bien» con aparente autocomplacencia. Pero Wittgenstein no era americano y en 1917 el inglés estadounidense aún no había conquistado el mundo. Cuando Wittgens-

* Es interesante anotar que Edmund Burke también habló de la dificultad de hablar en algunas circunstancias (véase la Introducción, donde cito a Burke sobre este tema), pero Burke procedió a hablar del tema puesto que era imposible, alegaba, permanecer en silencio en una materia como la que tenía entre manos (la acusación contra Warren Hastings). El consejo de Wittgenstein parecería ser lo contrario de lo que propone Burke.

tein decía que ser «mejor» y «más listo» eran una sola y la misma cosa, debía estar haciendo una afirmación sustancial.

Bajo esta afirmación puede estar el reconocimiento de que, de alguna forma, muchos actos detestables los cometen personas engañadas. La falta de sensatez puede ser fuente de equivocaciones morales en materia de buen comportamiento. Reflexionar sobre lo más sensato puede ayudar a actuar mejor frente a los otros. Que éste puede ser el caso lo ha demostrado muy claramente la moderna teoría de los juegos². Entre las razones de la prudencia para el buen comportamiento bien puede estar la propia ganancia resultante de dicha conducta. En verdad, podría haber grandes ganancias para los miembros de un grupo al cumplir las reglas de buena conducta que pueden ayudar a todos. No es particularmente sensato para un grupo actuar de manera ruinosa para todos³.

Pero puede ser que no fuera esto lo que Wittgenstein quisiera decir. Ser más sensato también puede darnos la habilidad de pensar más claramente sobre nuestros fines, objetivos y valores. Si el interés en sí mismo es, en última instancia, un pensamiento primitivo (a pesar de las complejidades mencionadas), la claridad sobre las prioridades y obligaciones más sofisticadas que uno querría buscar y cultivar dependería de nuestro poder de razonamiento. Una persona puede tener argumentos razonados distintos de la promoción del beneficio personal para actuar de una manera socialmente decente.

Ser más sensato puede ayudar a entender no sólo el interés en sí mismo sino también cómo las vidas de otros pueden ser fuertemente afectadas por las propias acciones. Los proponentes de la llamada «teoría de la elección racional» (planteada primero en economía y luego adoptada con entusiasmo por muchos pensadores políticos y legales) se han esforzado mucho para que aceptemos la peculiar idea de que la elección racional consiste tan sólo en la ingeniosa promoción del interés propio (lo cual explica cómo, por extraño que parezca, la «elección racional» está definida por los partidarios de la «teoría de la elección racional»). Sin embargo, nuestras cabezas no han sido colonizadas todas por esa creencia notablemente enajenante. Hay una considerable resistencia a la idea de que tiene que ser manifiestamente irracional y estúpido tratar de hacer algo por los otros, excepto en la medida en que hacer el bien a otros mejoraría nuestro propio bienestar⁴.

«Lo que nos debemos los unos a los otros» es un tema importante para la reflexión inteligente⁵. Esa reflexión puede llevarnos más allá

de la búsqueda de una concepción muy estrecha del interés propio, e incluso podemos encontrar que nuestros propios y meditados fines exijan que crucemos del todo las estrechas fronteras de la autobúsqueda exclusiva. También puede haber casos en los cuales tengamos razones para refrenar la búsqueda exclusiva de nuestros propios fines (sean o no estos mismos fines exclusivamente egoístas), debido al acatamiento de reglas de conducta decente que permitan la búsqueda de fines (sean o no egoístas) de otras personas que comparten el mundo con nosotros*.

Puesto que había precursores de la denominada «teoría de la elección racional» incluso en la época de Wittgenstein, tal vez la tesis del filósofo era que ser más sensato nos ayuda a pensar con mayor claridad sobre nuestras preocupaciones y responsabilidades sociales. Se alega que algunos niños cometen actos de brutalidad contra otros niños o animales precisamente por su incapacidad para apreciar de manera adecuada la naturaleza y la intensidad del dolor ajeno, y que esta capacidad de apreciación en general acompaña el desarrollo intelectual de la madurez.

No podemos, por supuesto, estar realmente seguros de lo que Wittgenstein quería decir**. Pero es muy evidente que él mismo dedicó mucho tiempo y talento a pensar acerca de sus propias obligaciones y responsabilidades. El resultado no fue invariablemente inteligente o sabio. Wittgenstein estaba absolutamente decidido a ir a Viena en 1938, en el momento en que Hitler hacía su entrada triunfal en la ciudad, a pesar de su condición de judío y de su incapacidad para permanecer en silencio y actuar diplomáticamente; tuvo que ser detenido por sus colegas de la Universidad de Cambridge***. Por sus conversaciones sabemos, sin

* Algunos comentaristas encuentran enigmático que podamos comprometer de manera razonable la búsqueda tenaz de nuestros propios fines al dejar espacio para que otros persigan sus fines (incluso algunos ven en esto una cierta «prueba» de que lo que considerábamos nuestros fines no eran nuestros fines reales), pero no hay ningún enigma aquí cuando se aprecia de modo adecuado el alcance del razonamiento práctico. Estas cuestiones serán discutidas en los capítulos 8 y 9.

** Tibor Machan ha explorado de manera luminosa esta línea de interpretación en «A Better and Smarter Person: A Wittgensteinian Idea of Human Excellence», presentado en el V Simposio Internacional sobre Wittgenstein en 1980.

*** El economista Piero Sraffa, quien ejerció una significativa influencia para que Wittgenstein revisara su posición filosófica inicial en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (y allanara así el camino para su obra posterior, como las *Investigaciones filosóficas* de 1953), desempeñó un papel clave al disuadir al filósofo de ir a Viena y pronunciar una severa conferencia dirigida al Hitler triunfante. Sus relaciones intelectuales y personales se estu-

embargo, que Wittgenstein creía que su capacidad intelectual debía ser definitivamente empleada para hacer del mundo un lugar mejor*.

CRÍTICA DE LA TRADICIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

Si era eso en efecto lo que Wittgenstein quería decir, entonces se hallaba, en sentido fuerte, dentro de la tradición de la Ilustración europea, que veía el razonamiento racional como un aliado fundamental en la tarea de mejorar las sociedades. El mejoramiento social a través del razonamiento sistemático fue un eje prominente en la argumentación básica del debate intelectual de la Ilustración europea, en especial durante el siglo XVIII.

Pero resulta difícil generalizar acerca de un dominio aplastante de la razón sobre el pensamiento prevaleciente en el periodo de la Ilustración. Como ha señalado Isaiah Berlin, hubo también diferentes tendencias antirracionales durante la edad de la Ilustración⁶. Pero ciertamente uno de los mayores cambios de la Ilustración con respecto a las tradiciones anteriores fue una fuerte y confiada confianza en la razón. Y alegar que la Ilustración ha sobreestimado el alcance de la razón se ha convertido en un tema frecuente en las discusiones políticas actuales. Se sostiene, en efecto, que esta confianza excesiva en la razón, que la tradición ilustrada ayudó a inculcar en el pensamiento moderno, ha contribuido a la inclinación del mundo posilustrado por las atrocidades. El distinguido filósofo Jonathan Glover, en su formidable *Historia moral del siglo XX*, une su voz a esta corriente crítica y afirma que «ahora tendemos a considerar pobre y mecánica la visión de la psicología humana propia de la Ilustración, e ingenuas sus esperanzas de progreso social gracias a la expansión del humanitarismo y de la perspectiva científica»⁷. Al vincular la moderna tiranía con esta perspectiva (como han hecho otros críticos de la Ilustración), alega que Stalin y sus herederos, como Pol Pot en Camboya, estuvieron bajo el yugo de la Ilustración⁸. Pero como Glover no

dian en mi ensayo «Sraffa, Wittgenstein y Gramsci», *Journal of Economic Literature*, núm. 41, diciembre de 2003. Sraffa y Wittgenstein fueron amigos cercanos y también colegas profesores del Trinity College en Cambridge. Véase el capítulo 5 para una discusión del encuentro intelectual de Sraffa con Gramsci y Wittgenstein, y la relevancia de este tripartito para algunos de los temas de este libro.

* Este compromiso se relaciona con lo que su biógrafo Ray Monk llama «el deber del genio» (*Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage, Londres, 1991).

quiere buscar una respuesta en la autoridad de la religión o de la tradición (observa, a este respecto, que «no podemos prescindir de la Ilustración»), concentra su ataque en las creencias impuestas por la fuerza a que contribuye la excesiva confianza en la razón. «La crudeza del estalinismo tuvo sus orígenes en las creencias»⁹.

Sería difícil discutir la indicación de Glover sobre el poder de las creencias y convicciones o cuestionar su tesis sobre el papel de la ideología en el estalinismo. La cuestión no alude aquí al maligno poder de las malas ideas, sino más bien al diagnóstico que es en cierto modo una crítica del alcance de la razón en general y de la perspectiva de la Ilustración en particular¹⁰. ¿Resulta realmente correcto culpar a la tradición de la Ilustración por la propensión de los líderes políticos siniestros a las certezas prematuras y a las creencias incuestionables, habida cuenta de la importancia que tantos autores ilustrados atribuyeron a la razón en la elección entre varias opciones y a la crítica de la confianza en la creencia ciega? De seguro, «la crudeza del estalinismo» pudo ser enfrentada, como en efecto lo fue, por los disidentes a través de una demostración razonada de la enorme brecha entre promesa y práctica, y de la exposición de la brutalidad del régimen a pesar de sus pretensiones, una brutalidad que las autoridades tenían que ocultar del escrutinio público mediante la censura y la purga.

En verdad, uno de los principales puntos a favor de la razón es que ayuda a criticar la ideología y la creencia ciega^{*}. La razón no era, en efecto, el principal aliado de Pol Pot. El furor y la convicción irracional desempeñaron ese papel, sin dejar espacio para el escrutinio razonado. Las interesantes e importantes cuestiones que plantea por fuerza la crítica de Glover a la tradición de la Ilustración incluyen la pregunta: ¿dónde puede hallarse el remedio para el mal razonamiento? Existe también una pregunta conexas: ¿cuál es la relación entre la razón y las emociones, incluidas la compasión y la simpatía? Y más allá de esto, hay que preguntar: ¿cuál es la última justificación de la

* Es verdad, desde luego, que muchas creencias toscas se originan en algunos tipos de razón, posiblemente primitivas (por ejemplo, los prejuicios racistas y sexistas sobreviven con frecuencia por la obvia «razón» de la inferioridad biológica o intelectual de los no blancos o las mujeres). La confianza en la razón no implica la negación del hecho fácilmente reconocido de que la gente suele dar razones de una u otra clase para defender sus creencias, sin importar cuán crudas sean. La disciplina de la razón consiste en someter a examen crítico las creencias prevalecientes y las razones supuestas. Estas cuestiones se debatirán en los capítulos 8 y 9.

confianza en la razón? ¿Hay que cultivar la razón como una herramienta útil, y si así fuere, para qué? O la razón es su propia justificación, y si así fuere, ¿cómo se distingue de la creencia incuestionada y ciega? Estas cuestiones se han discutido en todas las épocas, pero hay una necesidad especial de afrontarlas aquí, dado el énfasis de esta obra en la razón para la exploración de la idea de la justicia.

AKBAR Y LA NECESIDAD DE LA RAZÓN

W. B. Yeats escribió al margen de su ejemplar de *La genealogía de la moral* de Nietzsche: «Pero ¿por qué piensa Nietzsche que la noche no tiene estrellas, sino únicamente murciélagos, lechuzas y la luna loca?»¹¹. El escepticismo de Nietzsche sobre la humanidad y su escalofriante visión del futuro se formularon en vísperas del comienzo del siglo xx (murió en 1900). Los eventos del nuevo siglo, incluidas las guerras mundiales, el Holocausto, los genocidios y otras atrocidades, nos conceden suficiente razón como para preguntarnos si el escepticismo nietzscheano por la humanidad no estaba plenamente justificado*. En efecto, al investigar las preocupaciones de Nietzsche a finales del siglo xx, Jonathan Glover concluye que «tenemos que examinar con firmeza y claridad ciertos monstruos que llevamos dentro. Pero eso forma parte del proyecto de enjaularlos y domarlos»¹².

Para muchos, un cambio de siglo parece el momento apropiado para examinar críticamente qué está sucediendo y qué se debe hacer. Las reflexiones sobre la naturaleza humana y la posibilidad del cambio razonado no son siempre tan pesimistas y escépticas como las de Nietzsche o Glover. Un interesante contraste puede verse en las mucho más tempranas meditaciones del emperador mogol Akbar de la India, en un momento de interés no «centenario» sino «milenario». Al concluir entre 1591 y 1592 el primer milenio del calendario musulmán Hijri (habían transcurrido mil años lunares desde el épico viaje de Mahoma de La Meca a Medina en 622)** , Akbar se em-

* El poeta urdu Javed Akhtar dice: «Religión o guerra, casta o raza, estas cosas que no sabe / antes nuestro salvajismo, cómo juzgamos a la bestia salvaje» (*Quiver: Poems and Ghazals*, Harper Collins, Nueva York, 2001, p. 47).

** Un año lunar tiene una duración media de 354 días, 8 horas y 48 minutos, y discurre entonces más rápido que el año solar.

peñó en un ambicioso escrutinio de los valores sociales y políticos, y las prácticas legales y culturales. Prestó particular atención a los desafíos de las relaciones intercomunitarias y la necesidad imperiosa de paz comunal y colaboración fructífera en la India multicultural del siglo xvi. Tenemos que reconocer cuán inusuales eran las políticas de Akbar en esa época. Las Inquisiciones estaban en todo su furor y Giordano Bruno fue quemado en la hoguera en Roma en 1600 mientras Akbar se pronunciaba sobre la tolerancia religiosa en la India. Akbar no sólo insistía que era deber del Estado garantizar que ningún hombre fuera molestado por su religión y que todos pudieran disfrutar de ella¹³. También organizó en su capital, Agra, diálogos sistemáticos entre hindúes, musulmanes, cristianos, judíos, jainitas, persas y otros, incluidos agnósticos y ateos.

Al tomar nota de la diversidad religiosa de su pueblo, Akbar estableció las bases del laicismo y de la neutralidad religiosa del Estado en varias formas: la constitución laica de la India adoptada en 1949, después de la independencia del dominio británico, tiene muchas características por las que ya abogaba Akbar en la década de 1590. Los elementos compartidos incluyen la interpretación del laicismo como la exigencia de que el Estado sea equidistante de las diferentes religiones y no otorgue trato especial a ninguna de ellas.

El sustrato del enfoque general de Akbar para la evaluación de la costumbre social y de la política pública era la ambiciosa idea según la cual «la búsqueda de la razón» (en lugar de lo que él llamaba «la tierra fangosa de la tradición») era el camino para afrontar los problemas de conducta y los retos de construir una sociedad justa¹⁴. La cuestión del laicismo es uno de los muchos casos en los cuales Akbar insistía que debemos ser libres para examinar si la razón sustenta cierta costumbre o justifica la política en vigor. Él abolió, por ejemplo, todos los impuestos especiales sobre los no musulmanes con el argumento de que eran discriminatorios, pues no trataban de manera igual a todos los ciudadanos. Y en 1582 decidió liberar a todos los esclavos del imperio, ya que «beneficiarse de la fuerza supone ir más allá del reino de la justicia y del buen comportamiento»¹⁵.

Las críticas de Akbar a las prácticas sociales prevalecientes pueden ilustrarse fácilmente con sus argumentos. El emperador se oponía, por ejemplo, al matrimonio infantil, que era entonces muy común (y que, ay, aún no ha sido erradicado en el subcontinente), porque, decía, «el fin pretendido con el matrimonio es todavía remoto y hay

posibilidad inmediata de causar daño». Él también criticaba la práctica hindú de no permitir a las viudas casarse de nuevo (una práctica que sólo sería reformada varios siglos después) y añadía que «en una religión que prohíbe el nuevo matrimonio de la viuda» el sufrimiento generado por permitir el matrimonio infantil «es mucho mayor». Sobre la herencia de la propiedad, Akbar observaba que «en la religión musulmana, se permite dejar una pequeña porción a la hija, aunque por su debilidad ella merece una porción mayor». Un ejemplo muy distinto de razonamiento puede advertirse en su tolerancia de los ritos religiosos que suscitaban su escepticismo. Cuando su segundo hijo Murad, quien sabía que el emperador se oponía a los ritos religiosos, le preguntó si tales ceremonias debían prohibirse, Akbar se negó de inmediato con el argumento de que «impedir al tonto insensible que haga ejercicio físico porque para él es culto divino sería como impedirle todo recuerdo de Dios».

Mientras Akbar fue un devoto musulmán, abogó por la necesidad de que cada uno sometiera sus creencias y prioridades heredadas al escrutinio de la crítica. En efecto, quizá el más importante argumento que Akbar hizo en su defensa de una sociedad multicultural, laica y tolerante se refería al papel de la razón en la empresa entera. Akbar considera suprema la razón, pues incluso al disputar con ella debemos dar nuestras razones para dicha disputa. Al ser atacado por tradicionalistas dentro de su propia comunidad religiosa, que argumentaban en favor de la fe instintiva e incondicional en la tradición islámica, Akbar le dijo a su amigo y leal lugarteniente Abul Fazl (un formidable intelectual en sánscrito, árabe y persa): «La búsqueda de la razón y el rechazo del tradicionalismo son tan claramente evidentes que están por encima de la necesidad de argumentación»^{1b}. Concluía que «la senda de la razón» o «la regla del intelecto» (*vahí aql*) ha de ser el factor clave del comportamiento bueno y justo, así como de un marco aceptable de deberes y derechos legales*.

* Akbar habría suscrito el diagnóstico de Thomas Scanlon (en su esclarecedor estudio sobre el papel de la razón en la determinación de «lo que nos debemos los unos a los otros») según el cual no deberíamos ver la idea de razón como misteriosa o menesterosa de explicación filosófica desde el punto de vista de alguna otra más básica noción (*What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 3).

OBJETIVIDAD ÉTICA Y ESCRUTINIO RAZONADO

Akbar tenía razón al subrayar la indispensabilidad de la razón. Como se verá, incluso la importancia de las emociones se puede apreciar dentro del ámbito de la razón. En efecto, la significativa posición de las emociones en nuestras meditaciones puede ser ilustrada por las razones para tomarlas en serio, aunque no sin crítica. Si estamos fuertemente afectados por una emoción en particular, hay una buena razón para preguntar qué nos dice eso. La razón y la emoción desempeñan papeles complementarios en la reflexión humana, y la compleja relación entre ellas será considerada más adelante en este capítulo.

No es difícil darse cuenta de que los juicios éticos exigen *rahi aql*, el uso de la razón. La cuestión pendiente, sin embargo, es: ¿por qué debemos aceptar que la razón ha de ser el último árbitro de las creencias éticas? ¿Hay una función especial de la razón —quizá una razón de cierto tipo— que debemos considerar como de mayor alcance y crucial para los juicios éticos? Puesto que el respaldo razonado difícilmente puede ser una cualidad creadora de valor, tenemos que preguntar: ¿precisamente por qué es tan importante el respaldo razonado? ¿Puede sostenerse que el escrutinio razonado ofrece algún tipo de garantía para alcanzar la verdad? Esto sería difícil de afirmar, no sólo porque la naturaleza de la verdad en las creencias morales y políticas es un tema tan arduo, sino principalmente porque la más rigurosa de las búsquedas, en ética o en cualquier otra disciplina, aún podría fracasar.

En verdad, a veces un procedimiento muy dudoso podría producir, por accidente, un resultado más correcto que un razonamiento extremadamente riguroso. Esto es obvio en epistemología: aun cuando un procedimiento científico puede tener una mejor probabilidad de éxito que procedimientos alternativos, incluso un procedimiento absurdo podría producir la respuesta correcta en un caso particular (en tal caso, más correcta que procedimientos más razonados). Por ejemplo, una persona que confíe en un reloj parado para consultar la hora observará la hora correcta exactamente dos veces al día, y si por casualidad consulta la hora precisamente en uno de esos dos momentos, su reloj inmóvil superará a todos los demás relojes en movimiento a los que tuviera acceso. Sin embargo, en tanto procedimiento disponible, no tiene mucho sentido confiar en el reloj parado en lugar de en un reloj que se mueva según la hora aproximada, a pesar del he-

cho de que el reloj en movimiento sería derrotado dos veces al día por el reloj inmóvil*.

Resulta plausible pensar que existe un argumento similar para escoger el mejor procedimiento razonado, aun cuando no hay garantía de que sea invariablemente correcto, ni siquiera de que sea más correcto que otro procedimiento menos razonado (incluso si juzgáramos la corrección de los juicios con algún grado de confianza). El argumento a favor del escrutinio razonado no radica en ninguna forma segura de hacer del modo correcto las cosas (tal forma no existe), sino en ser tan objetivos como razonablemente podamos**. Tras el argumento sobre la confianza en la razón para la realización de juicios éticos subyacen también las exigencias de la objetividad, que implican una particular disciplina de razonamiento. El importante papel concedido al razonamiento en este trabajo guarda relación con la necesidad del razonamiento objetivo al pensar en cuestiones de justicia e injusticia.

Puesto que la objetividad es en sí misma una cuestión difícil en la filosofía política y moral, el tema exige alguna discusión. ¿Adopta la búsqueda de objetividad ética la forma de persecución de ciertos *objetos* éticos? Mientras buena parte de la compleja discusión sobre la objetividad de la ética ha tendido a presentarse bajo la forma de una ontología (en particular, la metafísica de «qué objetos éticos existen»), es difícil entender qué pueden ser tales objetos éticos. En su lugar, yo estaría de acuerdo con Hilary Putnam en que esta línea de investigación es inútil y equivocada***. Cuando debatimos las exi-

* Leela Majumdar, la escritora bengalí y tía del gran director cinematográfico Satyajit Ray, recuerda en un cuento infantil que cuando era estudiante universitaria en Calcuta detuvo a un extraño que pasaba y, con el ánimo de molestarlo y confundirlo, le preguntó: «Hola, ¿cuándo llegó de Chittagong?». El hombre, gratamente sorprendido, respondió: «Ayer, ¿cómo lo supo?».

** Véase la poderosa reflexión de Bernard Williams sobre la creencia razonada como «orientada hacia la verdad» («Deciding to believe», en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973). Véase también Peter Railton, *Facts, Values and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003).

*** Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004. Putnam se preocupa no sólo de la inutilidad del enfoque ontológico sobre la objetividad de la ética, sino también del error en que se incurre al buscar algo que se encuentra muy alejado de la naturaleza del tema. «Veo el intento de dar una explicación ontológica de la objetividad de las matemáticas, en efecto, como el intento de ofrecer razones, que no son parte de las matemáticas, sobre la verdad de los enunciados matemáticos, al igual que el intento de dar una explicación ontológica de la objetividad

gencias de la objetividad ética, no cruzamos espadas sobre la naturaleza y el contenido de unos supuestos «objetos» éticos.

Hay, desde luego, enunciados éticos que presumen la existencia de algunos objetos identificables que pueden observarse (esto sería parte del ejercicio de buscar, por ejemplo, la evidencia disponible para decidir si una persona es valiente o compasiva), mientras que el tema de otros postulados éticos puede no tener esa cualidad (por ejemplo, un juicio sobre si una persona es inmoral o injusta por completo). Pero, a pesar de cierta yuxtaposición entre descripción y evaluación, la ética no es simplemente una cuestión de descripción verídica de objetos específicos. Antes bien, como alega Putnam, «las cuestiones éticas reales constituyen una especie de cuestión práctica, y las cuestiones prácticas no implican tan sólo valores, sino también una compleja combinación de creencias filosóficas, creencias religiosas y creencias fácticas»¹⁷. Los procedimientos efectivamente usados en la búsqueda de la objetividad pueden no ser siempre claros, ni accesibles, pero, como afirma Putnam, esto puede hacerse con transparencia si las cuestiones subyacentes se someten al escrutinio adecuado*.

El razonamiento buscado al analizar los requisitos de la justicia incluirá algunas exigencias básicas de imparcialidad, que son parte integral de la idea de justicia e injusticia. A estas alturas, tiene cierto mérito traer a colación las ideas de John Rawls y su análisis de la objetividad moral y política, que él presentó en su defensa de la objetividad de la «justicia como equidad» (tema al cual estará dedicado el próximo capítulo)**. Rawls afirma: «El primer elemento esencial es

de la ética como un intento similar de ofrecer razones, que no son parte de la ética, sobre la verdad de los postulados éticos. Y veo ambos intentos como profundamente equivocados» (p. 3).

* En mi libro *Desarrollo y libertad* me abstuve de cualquier discusión seria sobre metodología ética y fundamenté la aceptabilidad de algunas prioridades generales del desarrollo en principios de sentido común. Hilary Putnam ha analizado con claridad concluyente la metodología subyacente de ese libro sobre economía del desarrollo y ha mostrado cómo la metodología particular de ese trabajo encaja, felizmente para mí, en su enfoque general sobre objetividad. Véase su obra *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004. Véase también Vivian Walsh, «Sen after Putnam», *Review of Political Economy*, núm. 15, 2003.

** Debo insistir aquí en que existen sustanciales diferencias entre la idea de objetividad de Putnam, en la cual cabe su escepticismo sobre los «principios universales» («pocos problemas reales pueden resolverse cuando se los trata como meras instancias de una generalización universal», *Ethics Without Ontology*, p. 4), y la noción de objetivi-

que una concepción de la objetividad debe establecer un marco intelectual público suficiente para que pueda aplicarse el concepto de juicio y para alcanzar conclusiones basadas en razones y en evidencia empírica después de discutir y tras la debida reflexión». Y añade: «Decir que una concepción política es objetiva es decir que hay razones, determinadas por una concepción políticamente razonable y comúnmente reconocible (que satisface las condiciones de los elementos esenciales), suficientes para convencer a todas las personas razonables de que es razonable»¹⁸.

Puede haber una interesante discusión sobre si este criterio de objetividad, que tiene algunos elementos claramente normativos (en particular en la identificación de las «personas razonables»), tendería a coincidir con lo que es probable que sobreviva a una discusión pública amplia e informada. En contraste con Rawls, Jürgen Habermas se ha enfocado en esta última vía, principalmente procedimental, en lugar de confiar en alguna identificación informal de lo que convencería a personas que serían «razonables» y que encontrarían alguna convicción política también «razonable»¹⁹. Veo la fuerza del argumento de Habermas y la corrección de la distinción categorial que hace, aun cuando no estoy persuadido de que los enfoques de Rawls y Habermas sean de hecho radicalmente diferentes desde el punto de vista de las respectivas estrategias de razonamiento.

Con el fin de alcanzar el tipo de sociedad política en la que tiende a concentrarse, Habermas también impone muchas exigencias rigurosas a la deliberación pública. Si las personas son capaces de ser razonables al tomar nota de los puntos de vista de las otras personas y al acoger la nueva información, lo cual forma parte de las exigencias esenciales del diálogo público abierto, entonces la brecha entre los dos enfoques tendería a no ser necesariamente grave*.

dad de Rawls, quien usa los principios universales para su investigación de las especificidades de los problemas éticos particulares (*El liberalismo político*, pp. 141-150). Ni Rawls ni Putnam, sin embargo, se dejan tentar por la objetividad de la ética desde el punto de vista de la ontología o de la búsqueda de ciertos objetos reales. En este trabajo me inspiro en los análisis de Putnam y Rawls, pero no exploro más allá de las cuestiones específicas en las cuales residen sus diferencias.

* Habermas también dice que el tipo de argumento que surgiría del sistema descrito será sustancialmente diferente de las reglas y prioridades más «liberales» de Rawls («Reconciliation...»). Lo que hay que establecer es si esas diferencias entre las conclusiones de uno y otro sobre resultados sustantivos provienen realmente de dos procedimien-

No haré mayor distinción entre quienes Rawls clasifica como «personas razonables» y otros seres humanos, a pesar de la frecuente alusión de Rawls a la categoría de «personas razonables». He sostenido en otro lugar que, en general, todos nosotros somos capaces de ser razonables al mantener la mente abierta a la información, al reflexionar sobre los argumentos de diferentes procedencias, y al participar en deliberaciones y debates de carácter interactivo sobre las cuestiones fundamentales²⁰. Considero que esta presunción no es muy diferente de la propia idea de Rawls sobre las «personas libres e iguales» que tienen todas «poderes morales»*. El análisis de Rawls parece, en efecto, enfocarse más en la *caracterización* de los seres humanos deliberantes que en la *categorización* de algunas «personas razonables» en lugar de otras**. La función del razonamiento público sin trabas resulta crucial para la política democrática en general y para la búsqueda de la justicia social en particular***.

ADAM SMITH Y EL ESPECTADOR IMPARCIAL

El razonamiento público constituye claramente una característica esencial de la objetividad de las creencias políticas y éticas. Si Rawls presenta una manera de pensar acerca de la objetividad en la evaluación de la justicia, la invocación del espectador imparcial por Adam Smith nos ofrece otra. Este «antiguo» enfoque (mientras escribo, se cumplen casi exactamente 250 años de la publicación de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith en 1759) tiene largo alcance. Tiene

tos distintos usados por los dos pensadores, en lugar de originarse en sus creencias respectivas acerca de cómo cabría esperar que procedieran las deliberaciones abiertas e interactivas en los intercambios democráticos libres. Véase también J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge, 1993.

* Rawls se refiere en particular a «dos poderes morales»: «la capacidad para un sentido de la justicia» y «la capacidad para una concepción del bien» (*La justicia como equidad: una reformulación*).

** Rawls no dice mucho acerca de cómo quienes podrían ser tenidos como «personas no razonables» convienen en ideas sobre la justicia y cómo se integrarían en el orden social.

*** Véanse Joshua Cohen, «Deliberation and democratic legitimacy», en Alan Hamlin y Phillip Petit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Blackwell, Oxford, 1989, y *Politics, Power and Public Relations*, University of California Press, Berkeley, 2007. Véase también Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

también contenido sustantivo y procedimental. Al buscar soluciones mediante el razonamiento público, se propone con energía no excluir las perspectivas y razones de todo aquel cuyos juicios sean relevantes, o porque sus intereses están comprometidos o porque sus opiniones acerca de estos temas arrojan luz sobre juicios particulares, una luz que se perdería si no existiera la oportunidad de airear estas posturas.

Mientras la atención central de Rawls parece gravitar sobre las variaciones de los intereses y prioridades personales, Adam Smith estaba preocupado también por la necesidad de ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores, que puede tener el efecto de ignorar algunos argumentos pertinentes, poco familiares en una cultura determinada. Puesto que la invocación de la discusión pública puede asumir una forma contrafáctica («¿qué diría un espectador imparcial desde la distancia?»), una de las principales preocupaciones metodológicas de Smith es la necesidad de invocar una amplia variedad de opiniones y puntos de vista basados en diversas experiencias de cerca y de lejos, en lugar de contentarse con encuentros reales o contrafácticos con otros que viven en el mismo medio cultural y social, y con la misma clase de experiencias, prejuicios y convicciones acerca de lo que es razonable y lo que no lo es, e incluso de creencias sobre lo que es factible y lo que no lo es. La insistencia de Adam Smith en que debemos, entre otras cosas, ver nuestros sentimientos desde una cierta distancia está motivada por el propósito de escrutar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el impacto de las costumbres y tradiciones arraigadas*.

Pese a las diferencias entre los distintos tipos de argumentos presentados por Smith, Habermas y Rawls, hay una similitud esencial en sus respectivos enfoques de la objetividad, al punto que la objetividad está ligada para cada uno de ellos, directa o indirectamente, a la habilidad de sortear los retos del escrutinio informado desde diferentes perspectivas. También en este trabajo asumiré el escrutinio razonado desde diferentes perspectivas como parte

* Véase la discusión de Simon Blackburn sobre la función del «punto de vista común» y en particular las contribuciones de Adam Smith y David Hume al desarrollo de esta perspectiva (*Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998, capítulo 7).

esencial de las exigencias de objetividad para las convicciones éticas y políticas.

No obstante, tengo que agregar o afirmar aquí que los principios que sobreviven a dicho escrutinio no tienen que formar un solo conjunto (por razones que ya se presentaron en la Introducción). Esto implica, de hecho, un mayor alejamiento de John Rawls que de Hilary Putnam*. En verdad, cualquier enfoque de la justicia, como el de Rawls, que propone prolongar la elección de los principios de justicia en la rigidez de una única estructura institucional (esto es parte del institucionalismo trascendental discutido en la Introducción) y que procede a contarnos paso a paso una historia *como si* del despliegue de la justicia, no puede reconciliar con facilidad los principios rivales sobrevivientes que no hablan con una sola voz. Como se vio en la Introducción, abogo por la posibilidad de que se mantengan posiciones contrarias que sobrevivan a la vez y que no puedan ser sometidas a una cirugía radical que las reduzca todas a una caja bien ordenada de demandas completas y a la medida, lo que en la teoría de Rawls nos llevaría por una única ruta institucional al cumplimiento de estos requisitos (lo cual ha de ponerse en práctica un Estado soberano).

Mientras existen diferencias entre los distintos enfoques de la objetividad que se consideran aquí, la similitud ostensible entre ellos radica en el reconocimiento compartido de la necesidad del encuentro razonado sobre una base imparcial (los enfoques difieren principalmente sobre el dominio de la imparcialidad requerida, como se discutirá en el capítulo 6). La razón puede, por supuesto, adoptar distintas formas que tienen diferentes usos**. Pero en la medida en que buscamos la objetividad ética, el razonamiento necesario ha de satisfacer lo que puede verse como los requerimientos de la imparcialidad. Las razones de la justicia pueden diferir, para usar una expresión de Adam Smith, de las razones del «amor propio» y también de las razones de la prudencia, pero las razones de la justicia todavía constituyen un amplio espacio. Mucho de lo que sigue en este trabajo se ocupará de explorar ese vasto territorio.

* Pero no hay ningún distanciamiento de Bernard Williams. Véase su *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 8. Véase también John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Londres, 2000.

** Consideraré algunas de estas diferencias en los capítulos 8 y 9.

EL ALCANCE DE LA RAZÓN

La razón es una poderosa fuente de esperanza y confianza en un mundo oscurecido por sombrías hazañas, pasadas y presentes. No es difícil ver por qué. Incluso cuando encontramos algo inmediatamente perturbador, podemos cuestionar esa reacción y preguntar si es una respuesta adecuada y si deberíamos realmente guiarnos por ella. La razón se puede ocupar de la forma correcta de ver y tratar a otras personas, otras culturas, otras aspiraciones, y de examinar diferentes fundamentos para el respeto y la tolerancia. Podemos también razonar acerca de nuestros errores y tratar de aprender para no repetirlos, en la misma forma en que Kenzaburo Oé, el gran escritor japonés, espera que la nación japonesa continuará comprometida con «la idea de democracia y la determinación de nunca volver a librar una guerra», con la ayuda de una comprensión de su propia «historia de ocupación territorial»*.

No menos importante es que se requiere penetración intelectual para identificar actos que no tienen la intención de ser dañinos, pero que producen ese efecto; por ejemplo, horrores como las terribles hambrunas pueden permanecer descontrolados por la presunción equivocada de que no pueden ser superados sin incrementar la producción total de alimentos, que resulta muy difícil de organizar con suficiente rapidez. Cientos de miles, millones, pueden morir por la pasividad calamitosa resultante del fatalismo irracional que se disfraza de compostura basada en el realismo y el sentido común**. Da la casualidad de que las hambrunas son fáciles de evitar, en parte porque afectan sólo a una pequeña proporción de la población (rara vez a más del 5 por

* Kenzaburo Oé, *Japan, the Ambiguous and Myself*, Kodansha International, Tokio, 1995, pp. 118-119. Véase también Onuma Yasuaki, «Japanese War Guilt and Postwar Responsibilities of Japan», *Berkeley Journal of International Law*, núm. 20, 2002. De igual manera, en la Alemania de la posguerra aprender de los errores del pasado, en particular del periodo nazi, ha sido una importante cuestión en las prioridades alemanas contemporáneas.

** He discutido las causas de las hambrunas y los requerimientos de política para su prevención en *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981, y con Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989. Ésta es una ilustración del problema general de que una teoría equivocada puede tener consecuencias fatales. Véanse mi *Desarrollo y Libertad*; Sabina Alkire, «Development: A Misconceived Theory can Kill», en Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, en prensa, y Cormac Ó Gráda, *Famine: A Short History*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

ciento y difícilmente a más del 10 por ciento), y la redistribución de los alimentos disponibles puede organizarse a través de medidas inmediatas tales como la creación de empleos de emergencia, que suministran así a los indigentes un ingreso inmediato para adquirir alimentos. Obviamente, tener más comida haría las cosas más fáciles (la distribución pública de alimentos puede ayudar, y más alimentos disponibles en los mercados pueden servir para mantener los precios más bajos), pero tener más alimentos no es una necesidad absoluta para la lucha exitosa contra la hambruna (como se da por descontado con frecuencia y se invoca como justificación para no hacer nada en materia de ayuda inmediata). La redistribución relativamente pequeña de la provisión de alimentos que se necesita para evitar la muerte por inanición puede llevarse a cabo mediante el otorgamiento de poder adquisitivo a aquellos carentes de todo ingreso, por una u otra calamidad, que es la causa primaria típica del hambre*.

Consideremos otro tema, que empieza por fin a recibir la atención que merece: el abandono y el deterioro del medio natural. Se trata, como es cada vez más claro, de un problema enormemente serio que está muy ligado a los efectos negativos de la conducta humana, pero que no surge de ningún deseo de la población actual de afectar a los que aún no han nacido o de ser insensible con los intereses de las generaciones futuras. Y sin embargo, a través de la falta de compromiso y de acción racional, todavía fallamos en el cuidado debido del ambiente que nos rodea y de la sostenibilidad de la vida. Necesitamos el escrutinio de la crítica y no sólo buena voluntad hacia los demás para evitar las catástrofes causadas por la negligencia humana o la insensible dureza de corazón²¹.

La razón es nuestra aliada, no una amenaza que nos ponga en peligro. ¿Por qué entonces parece tan diferente para quienes encuen-

* Adicionalmente, puesto que muchas víctimas del hambre sufren y mueren de enfermedades comunes (con la ayuda del debilitamiento y del contagio que causa la propia hambruna), se puede hacer mucho a través de la atención médica y sanitaria. Más de las cuatro quintas partes del total de víctimas de la gran hambruna de Bengala en 1943 fallecieron a causa de las enfermedades comunes en la región, y tan sólo una quinta parte murió de pura inanición (véase el apéndice A de mi *Poverty and Famines*). Un cuadro similar se observa en otras hambrunas. Véanse particularmente Alex de Waal, *Famine that Kills: Darfur, Sudan 1984-1985*, Clarendon Press, Oxford, 1989, y *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*, African Rights and the International African Institute, Londres, 1997. Esta cuestión está considerada en mi artículo sobre desastres humanos en *The Oxford Textbook of Medicine*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

tran tan problemática la confianza en la razón? Una de las cuestiones que hay que considerar es la posibilidad de que los críticos de la confianza en la razón estén bajo la influencia del hecho de que algunas personas están convencidas *en exceso* de su propia razón e ignoran los argumentos contrarios y otros argumentos que pueden llevar a la conclusión opuesta. Esto es lo que realmente preocupa a Jonathan Glover, y se trata de una preocupación legítima. Pero la dificultad procede aquí de la certeza precipitada y mal razonada, más que del uso de la razón. El remedio para el mal razonamiento es el buen razonamiento, y la tarea del escrutinio razonado consiste en avanzar del uno al otro. También es posible que en algunas formulaciones de «autores ilustrados» no esté suficientemente subrayada la necesidad de revisión y de prudencia, pero sería difícil deducir de aquí una recusación general de la perspectiva de la Ilustración y, aún más, un enjuiciamiento de la función general de la razón en el comportamiento justo o la buena política social.

LA RAZÓN, LOS SENTIMIENTOS Y LA ILUSTRACIÓN

Existe, sin embargo, la cuestión adicional de la importancia relativa de los sentimientos instintivos y del cálculo frío, sobre la cual varios autores ilustrados tenían mucho que decir. El argumento de Jonathan Glover en favor de una «nueva psicología humana» surge de su reconocimiento de que la política y la psicología están entrelazadas. Es difícil pensar que la razón, basada en las pruebas disponibles sobre la conducta humana, no condujera a la aceptación de esta interconexión. La aversión instintiva a la crueldad y al comportamiento insensible puede desempeñar un papel preventivo clave en la lucha contra la atrocidad, y Glover acentúa con razón la importancia, entre otras cosas, de «la tendencia a responder con respeto a las personas» y de «la simpatía o preocupación por la miseria y la felicidad de los otros».

No debe haber, empero, conflicto alguno con la razón, que puede avalar precisamente estas prioridades. El buen razonamiento ha tenido ese papel en la investigación de Glover sobre los peligros de la creencia unilateral y confiada en exceso (el argumento de Akbar, según el cual incluso para disputar la razón hay que dar una razón para la disputa, resulta relevante aquí). La razón no necesita impedir la comprensión, si está justificada, de que una confianza total en el cálculo

lo frío puede no ser una buena o razonable manera de garantizar la seguridad humana.

Al celebrar la razón, en efecto, no existe fundamento suficiente para negar el amplio papel de la psicología instintiva y las respuestas espontáneas²². Ellas se complementan, y en muchos casos una comprensión de la función de ampliación y liberación de nuestros sentimientos puede constituir un buen tema para el razonamiento mismo. Adam Smith, una figura clave en la Ilustración escocesa (y muy influyente también en la Ilustración francesa), analizó extensamente el papel central de las emociones de la respuesta psicológica en su *Teoría de los sentimientos morales*^{*}. Smith puede no haber ido tan lejos como David Hume al afirmar que «la razón y el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales»²³, pero ambos consideraban el razonamiento y el sentimiento como actividades profundamente interrelacionadas. Tanto Hume como Smith eran, por supuesto, «autores ilustrados» por antonomasia, no menos que Diderot o Kant.

Pero la necesidad del escrutinio razonado de las actitudes psicológicas no desaparece aun después de reconocer el poder de las emociones y celebrar el papel positivo de muchas reacciones instintivas (como la aversión a la crueldad). Smith en particular, incluso tal vez más que Hume, otorgó a la razón un enorme papel en la evaluación de nuestros sentimientos y afanes psicológicos. En efecto, para Hume, la pasión parece ser a veces más poderosa que la razón. Como dice Thomas Nagel en su poderosa defensa de la razón en *The Last Word*: «Es sabido que Hume creía que como una “pasión” inmune a la evaluación racional subyace a cada motivación, no hay tal cosa como la razón práctica o la razón moral»^{**}. Smith no era de esta opinión, aunque, como Hume, consideraba importantes e influyentes las emociones y sostenía que nuestra «primera percepción» de lo justo y lo injusto «no puede ser objeto de la razón, sino de los sentidos y de los sentimientos». Pero Smith también alegaba que aun estas reacciones

* Véase también Martha C. Nussbaum, *Paisajes del Pensamiento: la Inteligencia de las Emociones*, Paidós, Barcelona, 2008.

** Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, p. 102. Sin embargo, Hume parece variar en la cuestión de la prioridad. Mientras concede a la razón una posición destacada que parece más dominante que la de la emoción, Hume también afirma: «En el momento en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se pliegan a nuestra razón sin oposición alguna» (*A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 416).

instintivas al comportamiento concreto no pueden más que descansar, así sea implícitamente, en nuestra razonada comprensión de las conexiones causales entre conducta y consecuencias en «una vasta variedad de instancias». Más aún, las primeras percepciones también pueden cambiar en respuesta al examen crítico, por ejemplo con base en la investigación empírica causal que muestre que un cierto «objeto es el medio para obtener otro»²⁴.

El reconocimiento por Adam Smith de la imperiosa necesidad del escrutinio razonado está bien ilustrado en su discusión acerca de cómo evaluar nuestras actitudes sobre las prácticas prevaletentes. Esto resulta de obvia importancia para la poderosa defensa que hace Smith de la reforma, por ejemplo en los casos de la abolición de la esclavitud, de la reducción de la carga de requisitos burocráticos arbitrarios sobre el comercio entre las naciones o de las exigencias punitivas impuestas a los indigentes como condición para la ayuda económica prevista en las Leyes de Pobres*.

Si bien es cierto que la ideología y la creencia dogmática pueden surgir de fuentes distintas de la religión y la costumbre, y así ha sucedido con frecuencia, ello no niega el papel de la razón en la evaluación de la motivación de las actitudes instintivas, al igual que en la ponderación de los argumentos presentados para justificar políticas razonadas. Lo que Akbar llamaba la «senda de la razón» no excluye la valoración de las reacciones instintivas, ni el conocimiento del papel informativo que a menudo desempeñan nuestras reacciones mentales. Y todo esto resulta muy consistente con no conceder la última palabra a nuestros instintos inescrutados.

* En su bien argumentado ensayo «Why Economics Need Ethical Theory», John Broome afirma: «A los economistas no les gusta imponer su opinión moral a la gente, pero no hay duda de ello. Muy pocos economistas están en posición de imponer su opinión a alguien... La solución es armarse de buenos argumentos y dominar la teoría. No se trata de esconderse detrás de las preferencias de otras personas cuando esas preferencias pueden no estar bien fundadas, cuando las personas mismas pueden estar buscando la ayuda de los economistas para establecer mejores preferencias» (*Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Oxford University Press, Oxford, 2009, vol. I, p. 14). Esto era, por supuesto, lo que Smith trataba de hacer.

2. RAWLS Y MÁS ALLÁ

Este capítulo es en lo esencial una crítica de la teoría de la justicia presentada por John Rawls, el principal filósofo político de nuestro tiempo. Plantearé lo que me separa de Rawls, pero no puedo empezar sin reconocer cómo mi propio entendimiento de la justicia, y de la filosofía política en general, han recibido la influencia de lo que aprendí de él, sin mencionar la gran deuda que tengo con Rawls por revivir el interés filosófico en el tema de la justicia. En efecto, Rawls ha hecho de la cuestión lo que hoy es, e inicio esta crítica con el recuerdo de la emoción de verlo transformar de modo radical la filosofía política contemporánea. Además de beneficiarme de los escritos de Rawls, tuve el privilegio de tener a esta maravillosa persona como amigo y colega. Su bondad era extraordinaria, y sus lúcidos comentarios, críticas y sugerencias me han enriquecido constantemente y han ejercido gran influencia en mi propio pensamiento.

Tuve mucha suerte. La filosofía política y moral hizo grandes avances bajo el liderazgo de Rawls precisamente cuando yo empezaba a interesarme en el tema como observador desde otras disciplinas (las matemáticas y la física, primero, y la economía, después). Su ensayo de 1958, «La justicia como equidad», nos iluminó de una forma que sería muy difícil de describir hoy, al igual que sus escritos tempranos de la década de 1950 sobre los «procedimientos de toma de decisiones» y sobre los diferentes conceptos de «reglas», que leí como estudiante de licenciatura e iluminaron mi pensamiento de manera muy emocionante¹.

Y entonces, en 1971, apareció *Teoría de la justicia*, el revolucionario libro de Rawls². Él, Kenneth Arrow y yo habíamos usado un primer

borrador del texto en una clase conjunta de filosofía política que impartimos en Harvard durante el año académico 1968-1969, cuando estuve allí como profesor visitante mientras trabajaba en la Universidad de Delhi. Yo estaba escribiendo mi propio libro sobre elección social, *Elección colectiva y bienestar social* (1970), que incluía un análisis de la justicia, y me beneficié inmensamente de los incisivos comentarios y sugerencias de Rawls. Poco después tuve el privilegio de opinar formalmente sobre el texto final de *Teoría de la justicia* para la editorial de Harvard. Puede sonar un tanto exagerado, pero entonces creía captar el sentimiento expresado por Wordsworth: «Era una dicha estar vivo en ese amanecer / pero ser joven era estar en el cielo».

Ese sentimiento de excitación no ha disminuido con los años, aunque ahora piense que algunas de las principales tesis de la teoría rawlsiana de la justicia son seriamente defectuosas. Plantearé mis discrepancias enseguida, pero primero debo aprovechar la ocasión para reconocer la sólida fundamentación sobre la cual colocó Rawls la cuestión de la teoría de la justicia³. Algunos de los conceptos básicos que Rawls identificó como esenciales continúan orientando mi propio entendimiento de la justicia, a pesar de las diferencias en la dirección y conclusiones de mi trabajo.

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD: EL ENFOQUE DE RAWLS

Tal vez el ejemplo de mayor alcance sobre lo que resulta esencial para una adecuada comprensión de la justicia es la idea fundacional de Rawls según la cual la justicia debe considerarse desde el punto de vista de las exigencias de la equidad. Aun cuando cada resumen es en última instancia un acto de barbarie, resulta muy útil describir brevemente (a riesgo de cierta supersimplificación) la teoría de Rawls sobre la «justicia como equidad» para concentrarnos en algunas características básicas que permiten entender el enfoque rawlsiano, y también para realizar trabajo adicional sobre la justicia*. En este en-

* Debo señalar aquí que en la obra de Rawls la idea de justicia aparece por lo menos en tres contextos diferentes. Primero, está la derivación de sus «principios de justicia» a partir de la idea de equidad, la cual a su vez identifica las instituciones requeridas, con base en la justicia, para la estructura básica de la sociedad. Esta teoría, que Rawls elabora en considerable detalle, procede paso a paso desde aquí hasta la legislación y la ejecución de lo que él ve como exigencias de la «justicia como equi-

foque, la noción de equidad se considera fundacional y aspira a ser en cierto modo «previa» al desarrollo de los principios de justicia. Sostendría que tenemos buenas razones para ser persuadidos por Rawls de que la búsqueda de la justicia ha de vincularse a, y en cierto modo depende de, la idea de equidad. Este entendimiento central es no sólo importante para la propia teoría de Rawls; también es profundamente relevante para casi todos los análisis de la justicia, incluido el que trato de presentar en este libro*.

¿Qué es entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones. En general, puede verse como una exigencia de imparcialidad. La explicación detallada de Rawls sobre las exigencias de la imparcialidad se basa en su constructiva idea de la «posición original», clave para su teoría de la «justicia como equidad». La posición original es una situación imaginaria de igualdad primordial, donde las partes no tienen conocimiento de sus identidades personales o de sus intereses creados en el grupo como tal. Sus representantes tienen que escoger bajo el «velo de la ignorancia», que es un estado imaginario de ignorancia para decidir (en particular, ignorancia acerca de los distintos intereses personales y las diferentes opiniones reales sobre la buena vida, lo que Rawls llama «preferencias comprensivas»), y es en tal estado de ignorancia asumida que los principios de justicia se escogen por unanimidad. Según Rawls, los principios de justicia determinan las institucio-

dad». Hay una segunda esfera, la de la reflexión y el desarrollo de un «equilibrio reflexivo», en la cual pueden figurar los ideales de la justicia, pero la cuestión aquí concierne a nuestras evaluaciones personales respectivas sobre la bondad y la rectitud. El tercer contexto es lo que Rawls denomina «consenso entrecruzado», que tiene que ver con los complejos modelos de nuestros acuerdos y desacuerdos, de los cuales depende la estabilidad del orden social. Mi interés primario es el primero de los contextos, el de los «principios de justicia».

* El impacto del pensamiento de Rawls puede advertirse en otros estudios contemporáneos sobre la justicia, como los de Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, Thomas Pogge, Joseph Raz, Thomas Scanlon y otros, cuyos análisis han recibido una fuerte influencia de la teoría rawlsiana, aunque en algunos casos, como el de Nozick, en forma de combate dialéctico (véase R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974).

nes sociales básicas para el buen gobierno de la sociedad que tales instituciones, de acuerdo con nuestra imaginación, están a punto de «crear».

En esta posición original imaginaria, las deliberaciones sobre los principios de justicia demandan la imparcialidad requerida por la equidad. En *Teoría de la justicia* (1971), Rawls lo plantea así:

La posición original es el adecuado *statu quo* inicial que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados hasta entonces son equitativos. Este hecho admite el nombre de «justicia como equidad». Resulta claro, entonces, que lo que quiero decir es que una concepción de la justicia es más razonable que otra, o más justificable con respecto a ella, si personas racionales en la posición original escogerían esos principios en lugar de otros para el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deben ser clasificadas por su aceptabilidad para las personas situadas en tales circunstancias.

En sus trabajos posteriores, particularmente en *Liberalismo político* (1993), Rawls hizo una defensa aún mayor de cómo se supone que funciona el proceso de la equidad*. La justicia como equidad se ve como una muy depurada «concepción política de la justicia» desde el principio. Una de las cuestiones básicas que Rawls estudia es cómo pueden cooperar entre sí las personas en una sociedad a pesar de suscribir «doctrinas comprehensivas profundamente enfrentadas aunque razonables». Esto resulta posible «cuando los ciudadanos comparten una razonable concepción política de la justicia», lo cual les ofrece «una base para que la discusión pública sobre cuestiones políticas fundamentales proceda y pueda ser decidida de modo razonable, no en todos los casos pero sí en muchos asuntos constitucionales esenciales y de justicia básica». Los ciudadanos pueden discrepar, por ejemplo, en sus creencias religiosas y opiniones generales acerca de qué es una vida buena y digna, pero las deliberaciones los conducen a estar de acuerdo, según la visión de

* El extraordinario alcance del discurso de Rawls puede ser confirmado gracias a la reciente publicación de un verdadero festín de textos inéditos o poco conocidos del filósofo, lo cual contribuye a consolidar su obra temprana. Véanse John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999; *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, y *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001.

Rawls, en cómo tomar nota de las diferencias entre los miembros y cómo alcanzar un conjunto de principios de justicia que sea equitativo para todo el grupo.

DE LA EQUIDAD A LA JUSTICIA

El ejercicio de equidad, así estructurado, se orienta a identificar los principios apropiados que determinarían la elección de las instituciones justas requeridas para la estructura básica de una sociedad. Rawls identifica varios principios muy específicos de justicia, que se discuten ahora, y reivindica con fuerza que tales principios serían la elección unánime que surgiría de la concepción política de la justicia como equidad. Él alega que si tales principios fueran escogidos por todos en la posición original, con su igualdad primordial, ellos constuirían la «concepción política» apropiada de la justicia, y que las personas que crecieran en una sociedad bien ordenada por estos principios tendrían buenas razones para afirmar un sentimiento de la justicia basado en ellos (sin consideración por la particular concepción de cada persona sobre la «buena vida» y las prioridades «comprehensivas» personales). Así que la elección unánime de estos principios de justicia desempeña un papel clave en el sistema de Rawls, el cual incluye la escogencia de *instituciones* para la estructura básica de la sociedad y la determinación de una *concepción política* de la justicia, que el filósofo presume que influirán en los comportamientos individuales de conformidad con esa concepción compartida (volveré a esta cuestión más adelante en este capítulo).

La elección de principios básicos de justicia es el primer acto en el despliegue de la justicia social, que tiene varias etapas. La primera etapa conduce a la siguiente, la etapa «constitucional», en la cual se seleccionan instituciones reales en consonancia con el principio escogido de justicia y con las condiciones de cada sociedad en particular. El funcionamiento de estas instituciones, a su vez, lleva a posteriores decisiones sociales en etapas más avanzadas del sistema de Rawls, por ejemplo a través de legislación apropiada (en lo que Rawls llama «la etapa legislativa»). La secuencia imaginaria avanza paso a paso sobre las líneas señaladas, con un despliegue muy elaborado de esquemas sociales justos.

El proceso completo de este despliegue está basado en la emergencia de lo que él describe como los «dos principios de justicia» en la primera etapa que ejerce su influencia sobre todo lo demás que sucede en la secuencia rawlsiana. Tengo que expresar mi considerable escepticismo sobre la muy específica tesis de Rawls sobre la elección única, en la posición original, de un particular conjunto de principios para las justas instituciones que se requieren para una sociedad justa. Existen preocupaciones generales, en verdad plurales y a veces conflictivas que se relacionan con nuestra comprensión de la justicia⁴. Tales preocupaciones no necesitan diferir en la forma conveniente —es decir, conveniente para la elección— de suerte que tan sólo un conjunto de principios incorpore realmente la imparcialidad y la equidad*. Muchas de ellas son imparciales y desapasionadas, y representan máximas que sus exponentes quieren «convertir en principio de una ley universal», para emplear el famoso imperativo categórico de Kant⁵.

En verdad, yo sostendría que la pluralidad de principios imparciales puede reflejar el hecho de que la imparcialidad asume muchas formas diferentes y tiene muy distintas manifestaciones. Por ejemplo, en la historia de los tres niños que se disputan una flauta, planteada en la Introducción, bajo el argumento de cada niño subyace una teoría general sobre cómo tratar de manera imparcial a las personas, con énfasis en la utilidad y el uso efectivo, la equidad económica y la justicia distributiva, y el derecho a los frutos del propio esfuerzo, respectivamente. Los argumentos de los tres niños son generales y sus respectivos razonamientos acerca de la naturaleza de una sociedad justa reflejan ideas básicas diferentes que pueden defenderse de manera imparcial (en lugar de depender de los intereses creados). Y si no se da el surgimiento único de un determinado conjunto de principios de justicia que identifiquen las instituciones requeridas para la estructura básica de la sociedad, entonces el procedimiento completo de la «justicia como equidad», tal como está desarrollado en la teoría clásica de Rawls, sería muy difícil de emplear**.

* Las teorías alternativas de la justicia que John Roemer compara y contrasta en su *Theories of Distributive Justice* (Harvard University Press, Cambridge, 1996) aspiran todas a la imparcialidad, y la elección entre ellas tiene que estar basada en otras razones.

** Me temo que mi escepticismo sobre la tesis de Rawls acerca de la elección unánime de un contrato social en la «posición original» no es una idea nueva. Mis primeras dudas, compartidas con mi amigo Garry Runciman, están recogidas en un

Como se discutió en la Introducción, la tesis básica de Rawls sobre la emergencia de un solo conjunto de principios de justicia en la posición original (estudiada y defendida en la *Teoría de la justicia*) está muy suavizada y matizada en sus escritos posteriores. En efecto, en su obra *La justicia como equidad: una reformulación*, Rawls observa que «definitivamente existen muchas consideraciones a las cuales se puede apelar en la posición original, y cada concepción alternativa de la justicia es favorecida por alguna consideración y desfavorecida por otra», y también que «el balance de razones descansa en el juicio, si bien en el juicio informado y guiado por la razón»⁶. Cuando Rawls concede que «el ideal no puede alcanzarse por completo», hace referencia a su teoría ideal de la justicia como equidad. Sin embargo, no tiene que haber nada particularmente «no ideal» en una teoría de la justicia que admita el debate y el desacuerdo sobre algunos temas, mientras se concentra en muchas sólidas conclusiones que surgirían vigorosamente del acuerdo razonado sobre las exigencias de la justicia.

Resulta claro, empero, que si las reconsideraciones de Rawls significan lo que parece que significan, entonces se tendría que abandonar su temprana teoría de la justicia como equidad por etapas. Si las instituciones tienen que ser establecidas con fundamento en un único conjunto de principios de justicia que emana del ejercicio de la equidad, a través de la posición original, entonces la ausencia de una tal emanación afecta la base misma de la teoría. Hay aquí una tensión real en la propia reflexión de Rawls a lo largo de los años. Él no abandona, al menos de manera explícita, su teoría de la justicia como equidad, pero parece aceptar que existen problemas insolubles para la consecución de un acuerdo unánime sobre un conjunto de principios de justicia en la posición original, lo cual no deja de tener efectos devastadores para su teoría de la «justicia como equidad».

Personalmente, me inclino a pensar que la teoría original de Rawls desempeñó un enorme papel al hacernos comprender varios aspectos de la idea de la justicia, e incluso si se ha de abandonar esta teoría

ensayo conjunto, «Games, justice and the general will», en *Mind*, núm. 74, 1965. Este texto es, por supuesto, anterior a la publicación de la *Teoría de la justicia* de Rawls en 1971, pero está basado en la versión inicial de la «posición original» en su ensayo pionero «Justice as fairness», en *Philosophical Review*, núm. 67, 1958. Véase también mi *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

—para lo cual existen fuertes argumentos—, buena parte de la ilustración aportada por la contribución pionera de Rawls permanecería y continuaría enriqueciendo la filosofía política. Es posible apreciar mucho y a la vez criticar seriamente una teoría, y nada me haría más feliz que contar con la compañía del propio Rawls, si tal cosa fuere posible, en esta evaluación «dual» de la teoría de la justicia como equidad.

LA APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS RAWLSIANOS DE JUSTICIA

Sea como fuere, procedamos con el esbozo de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad. Rawls nunca la abandonó, y ha sido probablemente la más influyente teoría de la justicia en la filosofía moral moderna. Rawls sostenía que los siguientes «principios de justicia» surgirán del acuerdo unánime en la posición original (*El liberalismo político*, p. 328):

- a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Es importante observar que los principios de justicia identificados por Rawls incluyen la prioridad de la libertad (el «primer principio») que da prelación a la máxima libertad de cada persona, condicionada a igual libertad para todos, en comparación con otras consideraciones económicas o de equidad social. La igual libertad personal tiene prioridad sobre las exigencias del segundo principio, que se refieren a la igualdad de ciertas oportunidades generales y a la equidad en la distribución de los recursos de carácter general. Esto quiere decir que las libertades que todos disfrutan no pueden ser violadas con el pretexto del fomento de la riqueza o del ingreso, o de una mejor distribución de los recursos económicos entre los ciudadanos. Aun cuando Rawls pone la libertad en un encumbrado pedestal que está sin duda sobre todas las demás consideraciones (y hay un

claro extremismo aquí), la reivindicación general subyacente es que la libertad no puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas (como la opulencia económica); hay algo muy especial en el lugar de la libertad personal en las vidas humanas. Es de esta reivindicación más general —y no necesariamente extrema— de la cual me dejaré guiar en la parte constructiva de este trabajo.

En los principios de justicia de Rawls se abordan otras cuestiones de elección de instituciones a través de un conjunto de requisitos que están combinados en el «segundo principio». La primera parte del segundo principio tiene que ver con el requisito institucional de garantizar que las oportunidades públicas estén abiertas a todos, sin discriminación por motivos de raza, etnia, casta o religión. La segunda parte del segundo principio (llamada el «principio de diferencia») se refiere tanto a la equidad en la distribución cuanto a la eficiencia general, y se interesa en mejorar la suerte de los más desaventajados de la sociedad.

El análisis de Rawls sobre la equidad en la distribución de los recursos invoca un índice de lo que él llama «bienes primarios», que son los medios para alcanzar una variedad de fines (los recursos idóneos para conseguir lo que las personas quieren, tan variados como sus deseos). Rawls considera que los bienes primarios incluyen «los derechos, las libertades y las oportunidades, el ingreso y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo»⁷. Obsérvese que las libertades entran aquí otra vez, esta vez como una ventaja que complementa otras ventajas, como el ingreso y la riqueza.

Además de lo que está incluido en las preocupaciones relativas a la distribución, resulta significativa la exclusión que hace Rawls de ciertas reivindicaciones distributivas que han sido subrayadas por otros teóricos. En efecto, es importante advertir lo que *no* se tiene en cuenta de manera directa, como las reivindicaciones basadas en los méritos o la propiedad. Rawls ofrece justificaciones razonadas tanto para estas exclusiones como para las inclusiones*.

Las productividades reciben, no obstante, reconocimiento indirecto a través de su función en el avance de la eficiencia y la equidad, de tal manera que las desigualdades relacionadas con ellas

* Véase también Liam Murphy y Thomas Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, p. 4.

sean permitidas y defendidas en la teoría rawlsiana de la distribución cuando tales iniquidades ayudan a las personas más desaventajadas a mejorar como resultado, por ejemplo, de la utilización de incentivos. Obviamente, en un mundo en el cual la conducta individual no está moldeada solamente por la «concepción de la justicia» en la posición original, no hay manera de evitar problemas por los incentivos.

De otra parte, si en la posición original las desigualdades basadas en las exigencias de incentivos fueran consideradas incorrectas e injustas (pueden verse como sobornos para que las personas sean diligentes y productivas), entonces ¿los principios adoptados en la posición original no deberían eliminar la necesidad de incentivos? Si en una economía justa no debe surgir la desigualdad de los incentivos, ¿los principios emergentes de ese estado de imparcialidad no deberían traducirse en que las personas concuerden en aportar lo suyo sin necesidad de ser sobornadas? Y, con base en el razonamiento rawlsiano, si en el mundo poscontractual cada persona se comporta de conformidad con la concepción de la justicia emanada de la posición original, ¿en ese mundo orientado hacia los deberes, no deberíamos esperar entonces el cumplimiento espontáneo de los respectivos deberes productivos de cada quien (como parte de esa concepción de la justicia), sin necesidad alguna de incentivos?

La idea de que las personas harán de manera espontánea lo que han acordado hacer en la posición original es propia de Rawls*. Y sin embargo, Rawls parece ir hasta «este punto y no más allá», y no es del todo claro que se pueda determinar con exactitud qué desigualdades basadas en incentivos son aceptables (incluso en un mundo en el cual las normas de conducta que surgen de la posición original son efectivas de manera uniforme), mientras se rechazan otras modalidades de desigualdad⁸.

Este problema puede generar dos distintos tipos de respuesta. Una es la que ha argumentado con fuerza G. A. Cohen en su libro *Rescuing Justice and Equality* (2008), según la cual el ajuste de la desigualdad por razón de los incentivos limita el alcance de la teoría de la justicia de Rawls⁹. La concesión de incentivos puede ser razonable desde el punto de vista práctico, pero ¿puede ser parte de una teoría

* «Se supone que cada uno actúa con justicia y hace su parte en el sostenimiento de las instituciones justas» (*Teoría de la justicia*).

plausible de la justicia? En un mundo en el cual la justicia concierne tan sólo a la justicia trascendental, la crítica de Cohen parecería legítima.

En una perspectiva diferente de la misma cuestión, resulta difícil imaginar que la necesidad de incentivos sea soslayada con base en la expectativa de que la concepción de la justicia en la posición original hará que cada uno desempeñe de manera espontánea su plena función productiva sin la ayuda de incentivos. Cohen bien puede tener razón en que una sociedad que puede ser vista como perfectamente justa no debería sufrir el impedimento de la desigualdad basada en incentivos, pero ésta es una razón más para no concentrarse tanto en la justicia trascendental al desarrollar una teoría de la justicia. La transición prevista por Rawls puede no ser lo suficientemente trascendental para Cohen, pero existen otros problemas de concentración trascendental (por razones ya estudiadas) que Rawls debe afrontar, incluso en ausencia de una imitación de Cohen. En un mundo de justicia comparativa, el mundo justo de Cohen puede estar por encima del que Rawls plantea en la justicia como equidad, pero la principal utilidad de la teoría de la justicia comparativa estaría en propiciar comparaciones entre posibilidades factibles menos exaltadas, desde el punto de vista de la justicia, que los mundos «justos» de Rawls y Cohen.

ALGUNAS LECCIONES POSITIVAS DEL ENFOQUE RAWLSIANO

No es difícil advertir que hay algunas contribuciones de gran importancia en el enfoque rawlsiano de la justicia como equidad y en la manera en que el filósofo ha presentado y explicado sus implicaciones. Primero, la idea de que la equidad es central para la justicia, que Rawls defiende de forma luminosa, constituye un reconocimiento notable que nos transporta más allá del entendimiento generado por la literatura precedente sobre la justicia (como el fundamento justificativo de la teoría utilitarista de Bentham). Aun cuando no creo que la imparcialidad captada por el concepto de «posición original» (en la cual Rawls confía mucho) sea adecuada para el propósito, esto no constituye de ninguna manera una rebelión contra la idea rawlsiana fundamental de la prioridad fundacional de la equidad para el desarrollo de una teoría de la justicia.

Segundo, tengo que reiterar una afirmación que ya hice acerca del vasto alcance de la tesis de Rawls sobre la naturaleza de la objetividad en la razón práctica: «El primer elemento esencial es que una concepción de la objetividad debe establecer un marco intelectual público suficiente para que se pueda aplicar el concepto de juicio y alcanzar conclusiones con base en razones y pruebas, y tras la debida discusión y reflexión»¹⁰. La cuestión se consideró ampliamente en el capítulo 1 «Razón y objetividad», y no abundaré más en ella.

Tercero, aparte de aclarar la necesidad de que la idea de equidad preceda a la de justicia, Rawls hace otro aporte básico al señalar «los poderes morales» de la gente por su capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien. Esto supone una gran distancia respecto del mundo imaginario que presta exclusiva atención a ciertas versiones de la «teoría de la elección racional» (que se analizará en el capítulo 8 «La racionalidad y las otras personas»), según la cual los seres humanos tienen sólo un sentimiento de amor propio y prudencia pero evidentemente ninguna capacidad o inclinación para considerar ideas de equidad y justicia¹¹. Además de enriquecer el concepto de racionalidad, Rawls avanza también de manera muy útil en la distinción entre ser «racional» y ser «razonable»¹², que se empleará ampliamente en este trabajo.

Cuarto, la prioridad absoluta de la libertad en Rawls concentra la atención en ella como preocupación separada y en muchos sentidos dominante para la evaluación de la justicia de los esquemas sociales. La libertad también opera, por supuesto, junto a otras preocupaciones en la determinación de la ventaja general de una persona: está incluida en la lista de los «bienes primarios» que Rawls especifica como parte de la visión de la ventaja individual en el uso de su «principio de diferencia». Pero mucho más allá de ese papel de bien primario compartido con otras preocupaciones, la libertad tiene también, de manera selectiva, un estatus adicional con su propia importancia. Conceder un lugar especial o una preeminencia general a la libertad va mucho más allá de reconocer su importancia como una de las muchas influencias en la ventaja general de una persona. Mientras que la libertad personal es sin duda útil, como el ingreso y otros bienes primarios, su importancia implica algo más. Se trata de una preocupación central en la libertad de un individuo, que toca los aspectos más privados de su vida personal, y al mismo tiempo de una necesidad básica (por ejemplo, en la forma de libertad de expresión) para la prác-

tica de la razón pública, que tan crucial es para la evaluación social*. No resulta sorprendente que la razonada percepción de la importancia de la libertad personal haya movido a la gente a defenderla y a luchar por ella a lo largo de los siglos. Al destacar la importancia de la libertad compartida por todos, Rawls llama la atención sobre una distinción entre la libertad y otras ventajas útiles que bien merece la pena subrayar y proseguir¹³.

Quinto, al insistir en la necesidad de la equidad procedimental de acuerdo con la primera parte del segundo principio, Rawls aportó un significativo enriquecimiento de la bibliografía de las ciencias sociales en materia de desigualdad, que con frecuencia ha tendido a concentrarse demasiado en las disparidades relacionadas con el estatus social o los ingresos económicos, y ha ignorado las disparidades en los procesos, por ejemplo en los casos de discriminación laboral por motivos de raza, color o género**.

Sexto, tras reconocer sus méritos a la libertad y encarecer la necesidad de la apertura para la participación de la gente en la competencia equitativa por los cargos y empleos públicos, el principio de diferencia indica la importancia de la equidad en los esquemas sociales, de tal suerte que se preste particular atención a la difícil situación de los más desaventajados¹⁴. La eliminación de la pobreza, medida por la carencia de bienes primarios, ocupa un lugar destacado en la teoría de la justicia de Rawls, y este énfasis ha tenido efectivamente una poderosa influencia en los análisis de políticas públicas para la superación del problema.

Finalmente (aunque esta vez se trata de mi propia interpretación de Rawls, que otros pueden considerar buena o mala), al concentrar la atención en los «bienes primarios» (los medios de carácter general para la búsqueda de los propios fines comprehensivos), el filósofo reconoce de manera indirecta la importancia de la libertad humana al ofrecer a las personas la oportunidad real —y no sólo formal— de

* Sobre las varias formas en que la libertad, incluida la libertad de expresión, es crucial para la justicia, véase también Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

** Una de las razones de la respuesta extraordinariamente positiva que la elección de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos ha recibido en todo el mundo es su demostración de la debilidad de la barrera racial en la política nacional. Ésta es una cuestión diferente de la evidente idoneidad del propio Obama como líder visionario, sin consideración por su condición racial.

hacer lo que quieran con sus propias vidas. En los capítulos 11 y 12 sostendré que el ajuste entre la posesión de bienes primarios por una persona y las libertades sustantivas que tiene de facto esa persona puede ser muy imperfecto, y que este problema puede tratarse más bien mediante la atención en las capacidades reales de la gente¹⁵. Y sin embargo, al destacar de manera instrumental la importancia de la libertad humana, Rawls ha dado un lugar definitivo a la reflexión sobre la libertad en el cuerpo central de su teoría de la justicia*.

LOS PROBLEMAS QUE PUEDEN SER EFECTIVAMENTE TRATADOS

Existen, sin embargo, problemas y dificultades. Empecemos con un par de problemas que son importantes pero que pueden ser tratados sin ir en contra del enfoque básico de Rawls y que han recibido ya una considerable atención por parte de la literatura especializada.

Primero, se ha dicho que la prioridad total de la libertad es excesiva. ¿Por qué deberíamos considerar el hambre, la desnutrición y la falta de atención médica como menos importantes que la violación de cualquier tipo de libertad personal? Esta cuestión fue planteada por vez primera con gran energía por Herbert Hart poco después de la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls¹⁶. Y en sus trabajos posteriores (en particular en *El liberalismo político*) Rawls ha matizado su énfasis en la libertad para hacerlo menos extremo¹⁷. Es posible, en efecto, aceptar que la libertad debe tener alguna prioridad, pero una prioridad total es casi con seguridad un exceso destructivo. Hay, por ejemplo, muchos tipos diferentes de escalas de ponderación que pueden dar prioridad parcial a una u otra preocupación**.

* De manera comparable, los poderosos argumentos de Philippe Van Parijs en favor de un ingreso básico para cada ciudadano se deducen de su papel en el fomento de la libertad personal. Véase su *Real Freedom for all: What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

** Hay una cuestión matemática sobre la ponderación que puede haber ejercido alguna influencia sobre Rawls en la dirección de la prioridad lexicográfica total que él otorga a la libertad. Rawls considera claramente erróneo no poner más énfasis en la libertad que en otras ventajas para el florecimiento de la humanidad. En apariencia, esto lo condujo a conceder a la libertad una irresistible prioridad en cada caso de conflicto, lo cual parece excesivamente fuerte, si mi interpretación de la intención de Rawls es correcta. En efecto, las matemáticas de la ponderación permiten muchas posiciones intermedias de mayor valoración de la libertad (con varios grados de intensidad). Algunos de los métodos más

Segundo, en el principio de diferencia Rawls evalúa las oportunidades que la gente tiene a través de los medios que posee, sin tener en cuenta las amplias variaciones que encaran al estar en condiciones de *convertir* los bienes primarios en buena vida. Por ejemplo, una persona discapacitada puede hacer menos con el mismo nivel de ingresos y otros bienes primarios que un ser humano plenamente capacitado. Una mujer embarazada necesita, entre otras cosas, más sostén nutricional que otra persona que no cría hijos. La conversión de los bienes primarios en la capacidad de hacer cosas que una persona considere valiosas puede variar enormemente según las diferentes características innatas (por ejemplo, la propensión a sufrir ciertas enfermedades hereditarias) o adquiridas, o con los efectos divergentes de distintos contextos ambientales (por ejemplo, la vida en un vecindario con presencia endémica o frecuentes brotes de enfermedades infecciosas). Existe entonces un fuerte argumento en favor de trasladar el énfasis de los bienes primarios a la evaluación efectiva de las libertades y las capacidades*. Sin embargo, si mi lectura de la motivación de Rawls al emplear los bienes primarios es correcta (es decir, concentrarse de manera indirecta en la libertad humana), entonces yo alegaría que un movimiento de los bienes primarios a las capacidades no sería un cambio de rumbo fundamental en el programa del filósofo sino más bien un ajuste de la estrategia de la razón práctica**.

DIFICULTADES QUE REQUIEREN NUEVA INVESTIGACIÓN

Los problemas estudiados en la sección anterior han recibido y reciben atención considerable. Aunque no se han resuelto por com-

flexibles de ponderación se consideran en mi *Choice, Welfare and Measurement* (1982), especialmente en los ensayos 9 a 12. Hay muchas maneras diferentes de atribuir cierta prioridad a una preocupación sobre otra, sin hacer imbatible dicha prioridad en cualquier circunstancia (como implica la forma «léxica» escogida por Rawls).

* Véanse mi «Equality of What?», en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, vol. I; *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Ámsterdam, 1985; *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, y con Martha Nussbaum, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993. Las cuestiones subyacentes se abordan en los capítulos 11 y 12 de este libro.

** Véase Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* (1995) sobre la ventaja estratégica de hacer uso del instrumento del ingreso incluso cuando el objetivo básico es la promoción de la libertad. Véase también Norman Daniels, *Just Health* (2008).

pleto, existen razones para pensar que sus aspectos centrales son por ahora comprensibles y razonablemente claros. No serán olvidados en el resto del libro, pero sugeriré que se requiere más atención inmediata para aclarar algunos otros problemas del enfoque de Rawls que no figuran con frecuencia en la bibliografía especializada.

(1) La ineludible relevancia del comportamiento real

Primero, el ejercicio de la equidad a través del enfoque del contrato social se adapta, en el proyecto de Rawls, para identificar sólo las «instituciones justas» mediante «un acuerdo sobre los principios que han de regular las instituciones de la estructura básica misma en el presente y en el futuro»¹⁸. En el sistema rawlsiano de la justicia como equidad, se presta atención directa casi exclusiva a las «instituciones justas», en lugar de centrarse en las «sociedades justas» que pueden apoyarse tanto en instituciones efectivas cuanto en características reales del comportamiento.

Samuel Freeman, quien junto con Erin Nelly ha realizado una excelente labor de compilación y edición de los numerosos escritos de Rawls, resume así la estrategia de la «justicia como equidad»:

Rawls utiliza la idea de un hipotético contrato social para abogar por principios de justicia. Estos principios se aplican en primera instancia para decidir sobre la justicia de las instituciones que constituyen *la estructura básica de la sociedad*. Los individuos y sus actos son justos en la medida en que se ajusten a las exigencias de las instituciones... La forma en que estas instituciones se especifican y se integran en un sistema social afecta profundamente los caracteres, deseos y planes de las personas, así como sus prospectos para el futuro y la clase de personas que aspiran a ser. Debido a los profundos efectos de estas instituciones en la clase de personas que somos, Rawls dice que la estructura básica de la sociedad es «el tema primario de la justicia»¹⁹.

Podemos ver ahora cuán diferente es este enfoque basado en el concepto de *niti* de cualquier enfoque basado en el concepto de *nyaya*, como la teoría de la elección social (véase el contraste planteado en la Introducción). El segundo enfoque tendería a sustentar la evaluación de las combinaciones de instituciones sociales y patrones de comportamiento público en las consecuencias y realizaciones socia-

les que ellas producen (lo cual supone tomar nota, entre otras cosas, de cualquier importancia intrínseca que las instituciones y los patrones de comportamiento puedan tener en concreto dentro de las realizaciones sociales que se trata de evaluar).

En esta comparación, dos cuestiones concretas merecen especial atención. Primero, la comprensión de la justicia como *nyaya* no puede descuidar las realizaciones sociales efectivas que puedan surgir de cualquier elección de instituciones, dadas otras características sociales (incluido el patrón real de comportamiento). Lo que realmente le sucede a la gente no puede dejar de ser una de las preocupaciones centrales de una teoría de la justicia en la perspectiva alternativa de *nyaya* (sin ignorar cualquier evaluación intrínseca que pueda estar razonablemente vinculada con instituciones y normas de comportamiento que también se tengan por importantes en sí mismas).

Segundo, aun si aceptamos que la elección de instituciones sociales básicas a través de un acuerdo unánime produciría una cierta identificación del comportamiento «razonable» o la conducta «justa», subsiste la cuestión acerca de cómo funcionarían las instituciones escogidas en un mundo en el cual el comportamiento real de cada quien puede o no estar del todo conforme con el comportamiento razonable identificado. La elección unánime de los principios de justicia sirve de base suficiente, según Rawls, para constituir una «concepción política» de la justicia aceptada por todos, pero dicha aceptación aún estará muy lejos del patrón real de conducta que surja de una sociedad real con tales instituciones. Puesto que nadie plantea argumentos más elaborados y poderosos que los de John Rawls en pro de la necesidad del comportamiento «razonable» de los individuos para que la sociedad funcione bien, él es muy consciente de la dificultad de presumir cualquier aparición espontánea de comportamiento razonable universal por parte de todos los miembros de una sociedad.

La cuestión es entonces la siguiente: si la justicia de lo que sucede en una sociedad depende de una combinación de características de las instituciones y del comportamiento real, junto con otras influencias que determinan las realizaciones sociales, ¿es posible identificar «justas» instituciones para una sociedad sin que ello dependa de la conducta efectiva (que no es lo mismo que la conducta «justa» o «razonable»)? La mera aceptación de algunos principios para la forma-

ción de la correcta «concepción política de la justicia» no resuelve esta cuestión si la teoría de la justicia buscada debe tener algún tipo de aplicabilidad en la orientación de la elección de instituciones en sociedades reales.

Efectivamente, tenemos buenas razones para reconocer que la búsqueda de la justicia es, en parte, un asunto de formación gradual de los patrones de conducta: no hay una transición inmediata a partir de la aceptación de algunos principios de justicia, ni un cambio total del comportamiento real de cada uno en conformidad con la concepción política de la justicia. En general, las instituciones tienen que escogerse no sólo de acuerdo con la naturaleza de la sociedad en cuestión, sino también de tal modo que dependan de los patrones reales de comportamiento que cabe esperar aun si todos aceptan una concepción política de la justicia. En el sistema de Rawls, la escogencia de los dos principios de justicia busca asegurar tanto la correcta elección de instituciones cuanto el surgimiento de conducta real apropiada por parte de todos, con lo cual la psicología individual y social se hace completamente dependiente de un cierto tipo de ética política. El enfoque de Rawls, desarrollado con admirable coherencia y destreza, implica una simplificación drástica y formalista de una tarea amplia y multifacética, la de combinar la operación de los principios de justicia con el comportamiento efectivo de la gente, que resulta central para el razonamiento práctico sobre la justicia social. Es lamentable que así sea, porque puede afirmarse que la relación entre las instituciones sociales y el comportamiento real y no ideal de los individuos resulta críticamente importante para cualquier teoría de la justicia que pretenda orientar la elección social hacia la justicia social*.

(2) Alternativas al enfoque contractualista

El método rawlsiano de investigación apela a un razonamiento «contractualista» que implica preguntar: ¿qué contrato social sería

* Como se verá, la relación entre estas dos características en la búsqueda de la justicia fue una manzana de la discordia en el antiguo pensamiento político indio, por ejemplo entre Kautilya y Ashoka (véase el capítulo 3). Éste es también el tema de una de las líneas maestras de la investigación de Adam Smith en filosofía política y jurídica. Véanse sus *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009 y *Lecciones de jurisprudencia*, Editorial Comares, Granada, 1995.

aceptado de manera unánime por todos en la posición original: Este método contractualista de razonamiento pertenece en sentido amplio a la tradición kantiana²⁰, y ha sido muy influyente en la filosofía política y moral de nuestro tiempo, en gran medida bajo la orientación de Rawls. La justicia como equidad, como teoría, está situada por Rawls en esa tradición, y él describe su teoría, según se observó en la Introducción, como un intento de «generalizar y llevar a un mayor grado de abstracción la teoría tradicional del contrato social tal como está representada por Locke. Rousseau y Kant»²¹.

Rawls compara este modo de razonar, que produce un contrato social, con la tradición utilitarista, que se concentra en obtener «el mayor bien para el mayor número, de tal manera que éste sea un bien completo especificado por una doctrina comprehensiva»²². Ésta es una interesante e importante comparación, y sin embargo el enfoque exclusivo de Rawls en este contraste particular le permite descuidar la exploración de otros enfoques que no son ni contractualistas ni utilitaristas. Para poner otra vez el ejemplo de Adam Smith, él invoca la figura que denomina el «espectador imparcial» para sustentar dictámenes de justicia en exigencias de equidad. Éste no es ni un modelo de contrato social, ni uno de maximización de la utilidad general (o de cualquier otro indicador agregado del «bien completo»).

La idea de abocar la cuestión de la equidad a través de la figura del espectador imparcial de Smith ofrece algunas posibilidades que no están disponibles en la perspectiva contractualista de Rawls. Tenemos que examinar los aspectos en los cuales el razonamiento smithiano del espectador imparcial permite reconocer las posibilidades que no caben con facilidad en el enfoque del contrato social, a saber:

1. abordar la evaluación comparativa en lugar de reducirse a la mera identificación de una solución trascendental;
2. tomar nota de las realizaciones sociales y no sólo de las exigencias de las instituciones y las reglas;
3. permitir la evaluación social incompleta, pero también ofrecer orientación en importantes problemas de justicia social. como la urgencia de superar casos manifiestos de injusticia, y
4. reconocer voces más allá de la pertenencia al grupo contractualista, para registrar sus intereses o evitar el parroquialismo.

En la Introducción he comentado brevemente cada uno de estos problemas que limitan el enfoque contractualista y la teoría rawlsiana de la justicia como equidad, y que exigen más reflexión constructiva.

(3) La relevancia de las perspectivas globales

El empleo del contrato social a la manera de Rawls limita de manera ineludible la implicación de los participantes en la búsqueda de la justicia a los miembros de una comunidad o «pueblo» (como Rawls denomina a esa colectividad, en principio similar al Estado nacional de la teoría política tradicional). La figura de la posición original nos deja con muy poco margen de maniobra, como necesitados de un gigantesco contrato social global, en la perspectiva de una extensión «cosmopolita» de la posición original rawlsiana que han desarrollado Thomas Pogge y otros²³. En este caso, la posibilidad de proceder a través de la secuencia rawlsiana para establecer instituciones para la sociedad global, como un gobierno mundial, es sin embargo muy problemática. Y en la Introducción he tenido ocasión de comentar sobre el escepticismo de autores como Thomas Nagel para negar la posibilidad misma de la justicia global.

Y sin embargo el mundo más allá de las fronteras nacionales no puede dejar de implicarse en la evaluación de la justicia en un país al menos por dos razones distintas que ya han sido brevemente identificadas. Primero, lo que sucede en ese país y la forma en que operan sus instituciones no pueden dejar de tener efectos, a veces enormes, en el resto del mundo. Esto es suficientemente obvio cuando consideramos la actividad terrorista y antiterrorista, o eventos como la invasión estadounidense de Irak, pero las influencias que van más allá de las fronteras nacionales son omnipresentes en el mundo en que vivimos. Segundo, cada país o cada sociedad puede tener creencias parroquiales que claman por más escrutinio global porque puede ampliar la clase de cuestiones consideradas en dicho escrutinio, y porque las presunciones fácticas que subyacen en los juicios éticos y políticos concretos pueden cuestionarse con la ayuda de experiencias de otros países o sociedades. Las preguntas globalmente sensibles pueden ser más importantes en una evaluación completa que en discusiones locales sobre los hechos y valo-

res referentes a la condición desigual de las mujeres y la aceptabilidad de la tortura o de la pena de muerte. El ejercicio de la equidad en el análisis de Rawls se ocupa de otros asuntos, como los intereses y las prioridades de las personas *dentro* de una sociedad determinada. Los medios y métodos para afrontar las limitaciones de los intereses creados y del parroquialismo se investigarán en los capítulos que siguen.

JUSTICIA Y *JUSTITIUM*

Termino este capítulo con una consideración sobre una cuestión diferente y tal vez menos trascendente. En la teoría de Rawls sobre la «justicia como equidad», la idea de equidad se refiere a *personas* (cómo ser equitativo entre ellas) mientras que los principios rawlsianos de justicia se aplican a la elección de *instituciones* (cómo identificar justas instituciones). Lo primero lleva a lo segundo en el análisis de Rawls (un análisis sobre el cual he expresado algún escepticismo), pero debemos tomar nota del hecho de que equidad y justicia son conceptos muy distintos en el razonamiento del filósofo. Rawls explica la distinción con mucho cuidado, como lo he mencionado al comienzo de este capítulo.

Pero ¿cuán fundamental es la distinción entre equidad y justicia, que es claramente indispensable para la teoría de la «justicia como equidad» de Rawls? Yo recibí una respuesta muy esclarecedora de John Rawls cuando le pedí comentar una crítica particular de su enfoque que me fue planteada por Isaiah Berlin. La justicia como equidad, me dijo Berlin, difícilmente puede ser una idea tan fundamental si algunos de los principales idiomas del mundo no tienen siquiera dos palabras claramente distintas para los dos conceptos. El francés, por ejemplo, no tiene expresiones especializadas para un término sin el otro: «justicia» tiene que servir para ambos propósitos*. Rawls contestó que la existencia efectiva de palabras especializadas bien distinguidas tenía poca significación; lo importante es si la gente que

* La palabra inglesa *fair* [justo o equitativo] tiene raíces germánicas y viene del alto alemán *fagar*. Sus usos fueron originalmente estéticos, para significar «placentero» o «atractivo». El empleo de *fair* como «equitativo» empezó mucho más tarde, en la baja Edad Media y el Renacimiento.

habla un idioma que carece de una distinción basada en una sola palabra puede, sin embargo, diferenciar entre los conceptos separados y articular el contraste mediante el uso de tantas palabras como sean necesarias. Creo que ésta es la respuesta correcta para la pregunta de Berlin*. Las palabras tienen su significación, pero no podemos convertirnos en sus prisioneros.

Hay un interesante contraste sobre la palabra «justicia» sobre el cual llamó mi atención W. V. O. Quine cuando comentaba un ensayo mío. En una carta fechada el 17 de diciembre de 1992 me decía:

He estado pensando en la palabra *justicia* y en la palabra *solsticio*. Es claro que *solstitium* es *sol* más *stit*, la forma reducida de *stat*, de donde «suspensión del sol». Me pregunto entonces por *justitium*: ¿suspensión del derecho? Consulté a Mollet y confirmé mi sospecha. ¡Qué extraño! Significa «vacaciones judiciales». He explorado más y he encontrado que *justitia* no tiene relación con *justitium*. *Justitia* es *just* (um) más *itia*, de donde «justeza», como debe ser, mientras que *justitium* es *jus* más *stitium*.

Tras recibir la carta de Quine, estaba suficientemente preocupado por nuestra herencia democrática como para consultar de inmediato, con cierta ansiedad, la Carta Magna, ese documento clásico sobre el gobierno democrático. Felizmente, me tranquilizó encontrar esta fórmula: «*Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam*», que puede traducirse así: «A ningún hombre venderemos, negaremos o demoraremos derecho o justicia». Tenemos razón en celebrar el hecho de que los líderes de esa gran agitación antiautoritaria no sólo supieran lo que hacían, sino que también supieran qué palabras debían emplear (aunque puedo imaginar que los jueces de todo el mundo puedan estar alarmados por la ausencia de toda garantía de «vacaciones judiciales» en la Carta Magna).

* Debo confesar, en cualquier caso, que fue muy divertido especular, cuando la traducción francesa del libro de Rawls sobre las virtudes de la «justicia como equidad» estaba a punto de salir, sobre cómo lidiaría un intelectual parisino con la desafiante tarea de enfrentarse a la *justice comme justice*. Me apresuro a añadir que el traductor francés de Rawls retuvo la distinción con descripciones bien escogidas y mediante el énfasis en la idea básica de la *justice comme équité* (véase J. Rawls, *Théorie de la justice*, traducción de Catherine Audard, París, Éditions du Seuil, 1987). Véase también J. Rawls, *La justice comme équité: Une Reformulation de Théorie de la justice*, traducción de Bertrand Guillaume, Éditions La Découverte, París, 2008.

Las contribuciones principales de John Rawls a las ideas de equidad y justicia merecen celebración, y sin embargo hay otras ideas presentes en su teoría de la justicia que exigen, como he sostenido, escrutinio crítico y reformulación. El análisis de Rawls sobre equidad, justicia, instituciones y comportamiento ha iluminado profundamente nuestra comprensión de la justicia y ha desempeñado —y desempeña todavía— un papel muy constructivo en el desarrollo de la teoría de la justicia. Pero no podemos convertir el modelo rawlsiano de pensamiento sobre la justicia en una «suspensión» intelectual. Tenemos que beneficiarnos de la riqueza de ideas que nos ofrece Rawls y seguir adelante, en lugar de tomar vacaciones. Necesitamos *justitia* y no *justitium*.

3. INSTITUCIONES Y PERSONAS

La creencia de que la bondad tiene mucho que ver con la sagacidad, sugerida por Wittgenstein (véase el capítulo 1), no es tan novedosa como podría parecer. En efecto, muchos pensadores se han pronunciado sobre la cuestión a lo largo del tiempo, aun cuando pueden no haber hecho la conexión con la severidad del comentario de Wittgenstein. Para poner un ejemplo interesante, Ashoka, el emperador de la India en el siglo III antes de Cristo y autor de numerosas inscripciones sobre el bien y la conducta justa, grabadas en tablillas y estelas de piedra a lo largo del país, comentó esta conexión.

Ashoka clamaba contra la intolerancia y en favor del entendimiento de que incluso cuando una secta social o religiosa se opone a otra, «otras sectas deberían ser debidamente honradas de todas las maneras en todas las ocasiones». Entre las razones que él daba para esta máxima de conducta había una de carácter epistémico según la cual «todas las sectas de otras personas merecen reverencia por una u otra razón». Y agregaba: «Quien reverencia su propia secta mientras desprecia las sectas de otros tan sólo por apego a la suya, en realidad inflige así *el más severo agravio a su propia secta*»¹. Ashoka apuntaba claramente a que la intolerancia de las creencias y religiones de otras personas no ayuda a generar confianza en la magnanimidad de la propia tradición. Se advierte aquí entonces que la falta de sensatez al no saber lo que puede infligir «el más severo agravio a su propia secta», la misma secta que uno trata de promover, puede ser estúpida y contraproducente. Esa clase de conducta no sería, según este análisis, ni «buena» ni «sensata».

El pensamiento de Ashoka sobre la justicia social incluía su convicción de que no sólo promover el bienestar y la libertad del pueblo en general es una importante función del Estado y de los individuos en la sociedad, sino también que este enriquecimiento social debía ser logrado a través del buen comportamiento voluntario de los ciudadanos mismos, sin ser obligados a ello por la fuerza. Ashoka dedicó buena parte de su vida a tratar de fomentar el buen comportamiento espontáneo de las personas entre sí, y las inscripciones que dejó en todo el país eran parte de tal esfuerzo*.

En contraste con la dedicación de Ashoka a la conducta humana, Kautilya, quien fue el principal consejero del emperador Chandragupta (el abuelo de Ashoka que fundó la dinastía Maurya y fue el primer rey que gobernó casi toda la India) y el autor del célebre tratado *Arthashastra* (que puede traducirse como «Economía política») del siglo IV antes de Cristo, hizo énfasis en la construcción y la gestión de instituciones sociales. La economía política de Kautilya se basaba en su concepción sobre la función de las instituciones tanto para la política exitosa como para la economía eficiente, al punto que veía ciertas características institucionales, incluidas las restricciones y prohibiciones, como factores clave de la buena conducta y controles necesarios del comportamiento licencioso. En esta perspectiva institucional de índole pragmática para la promoción de la justicia, Kautilya creía muy poco en la capacidad de la gente para hacer el bien de manera voluntaria y pensaba más bien que debía ser conducida mediante incentivos materiales bien diseñados o contención y castigo cuando fuere menester. Muchos economistas comparten hoy, por supuesto, la visión de Kautilya sobre una humanidad venal, pero estas opiniones contrastan de manera pronunciada con el optimismo de Ashoka para hacer que la gente se comporte dramáticamente mejor al persuadirla de ser más reflexiva y al estimularla a entender que la estupidez genera mala conducta, con funestas consecuencias para todos.

* La notable gestión de Ashoka en materia de desarrollo social, junto a sus amplios esfuerzos por mejorar el bienestar del pueblo que gobernaba, llevaron a H. G. Wells a sostener en *The Outline of History* que «entre las decenas de miles de nombres de los monarcas que atestan las columnas de la historia, sus majestades graciosas y serenas y altezas reales, el nombre de Ashoka brilla, y brilla casi solitario, como una estrella» (H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of History and Mankind*, Cassell, Londres, 1940, p. 389).

Casi con certeza, Ashoka sobrestimó lo que se puede hacer sólo a través de la reforma del comportamiento. Él había empezado como un emperador rígido y severo, pero sufrió una importante conversión política y moral tras la indignación ante la barbarie que vio en su propia campaña victoriosa contra el territorio rebelde de Kalinga, hoy Orissa. Decidió cambiar sus prioridades morales y políticas, abrazó la no violencia que enseñaba Buda, desmontó su propio ejército y liberó a los esclavos y siervos, y asumió la condición de maestro moral en lugar de la de líder autoritario². Por desgracia, el imperio de Ashoka se disolvió en fragmentos de territorio fracturado poco después de su muerte, pero hay pruebas de que esto no ocurrió durante su vida en parte debido al temor reverencial con que su pueblo lo trataba y en parte debido a que no desmontó del todo el sistema administrativo de carácter disciplinario que había instaurado Kautilya (como ha estudiado Bruce Rich)³.

Si Ashoka no estaba del todo justificado en su optimismo acerca del dominio y alcance del comportamiento moral, ¿tenía razón Kautilya en ser tan escéptico sobre la factibilidad de producir buenos resultados a través de la ética social? Parece plausible sostener que las perspectivas de Ashoka y Kautilya eran incompletas, pero ambas requieren atención para pensar en los medios y métodos de fomento de la justicia en la sociedad.

LA NATURALEZA CONTINGENTE DE LA ELECCIÓN INSTITUCIONAL

Los papeles interdependientes de las instituciones y los patrones de conducta en la búsqueda de justicia para la sociedad son relevantes no sólo para la evaluación de las ideas de gobierno del pasado remoto, como las de Kautilya y Ashoka, sino también para su obvia aplicación a las economías y a la filosofía política de hoy*. Una pregunta que puede hacerse acerca de la formulación de Rawls sobre la justicia como equidad es ésta: si los patrones de conducta varían entre diferentes sociedades (y hay pruebas de que así ocurre), ¿cómo pue-

* Véase el fino análisis de Edmund S. Phelps sobre la interdependencia en la visión del capitalismo de Friedrich Hayek: «Hayek and the Economics of Capitalism: Some Lessons for Today's Times», Conferencia Hayek de 2008, Instituto Friedrich August von Hayek, Viena, enero de 2008.

de Rawls usar los mismos principios de justicia, en lo que él llama la «fase constitucional», para establecer instituciones básicas en distintas sociedades?

Para responder a esta cuestión, debe observarse que, en general, los principios rawlsianos para las justas instituciones no especifican instituciones particulares, sino que identifican reglas que deben gobernar la elección de instituciones reales. La elección de instituciones efectivas puede, por consiguiente, tener en cuenta los parámetros del comportamiento social medio, tanto como sea necesario. Considérese, por ejemplo, el segundo principio de la justicia según Rawls:

Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben estar vinculadas a cargos y puestos abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segunda, deben producir el mayor beneficio a los miembros menos aventajados de la sociedad⁴.

Aun cuando la primera parte puede sugerir que ésta es una exigencia directa de instituciones no discriminatorias, que no necesitan depender de normas de conducta, resulta plausible pensar que los requerimientos de una «justa igualdad de oportunidades» podrían conceder un papel mucho más activo a las características del comportamiento (por ejemplo, qué clase de criterios de selección serían efectivos ante ciertos rasgos de conducta, y así sucesivamente) para determinar la adecuada elección de instituciones.

Cuando pasamos a la segunda parte de este principio para la elección de instituciones (el importante requisito que lleva el nombre de «principio de diferencia»), tenemos que ver cómo los diferentes arreglos institucionales potenciales concordarían e interactuarían con las normas de conducta media en la sociedad. En efecto, incluso el lenguaje del principio de diferencia refleja la implicación de este criterio con lo que realmente ocurre en la sociedad (esto es, si las desigualdades operan para «el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad»). Una vez más, esto permite a Rawls incrementar la sensibilidad a las diferencias de conducta.

LA RESTRICCIÓN DE LA CONDUCTA A TRAVÉS DEL RAZONAMIENTO CONTRACTUALISTA

Existe también, sin embargo, una segunda cuestión que es relevante en la discusión sobre la relación entre el comportamiento real y la elección de instituciones. Esta cuestión, que fue introducida en el último capítulo, alude a la presunción de Rawls de que una vez alcanzado el contrato social, la gente abandonaría cualquier búsqueda estrecha de su propio interés y en su lugar seguiría las reglas de conducta necesarias para que el contrato social funcionara. La idea de Rawls sobre el comportamiento «razonable» se extiende a la conducta efectiva que puede presumirse cuando esas instituciones, unánimemente escogidas en la posición original, quedan bien establecidas⁵.

Rawls hace presunciones muy exigentes sobre la naturaleza de la conducta poscontractual. En *El liberalismo político* la cuestión está formulada así:

Decimos que las personas razonables no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás. En cambio, las personas resultan irrazonables, en el mismo aspecto básico, cuando pretenden comprometerse en esquemas cooperativos pero son incapaces de respetar o incluso de proponer, salvo como una formalidad pública necesaria, principios y criterios generales que definan los términos equitativos de la cooperación. Están dispuestos a violar tales términos según convenga a sus intereses y cuando las circunstancias lo permitan⁶.

Al presumir que el comportamiento real en el mundo posterior al contrato social incorporaría las exigencias de la conducta razonable de conformidad con el contrato, Rawls simplifica mucho la elección de instituciones pues nos dice qué esperar del comportamiento de los individuos una vez establecidas las instituciones.

En la presentación de sus teorías, Rawls no puede, en consecuencia, ser tachado de inconsistente o incompleto. La cuestión pendiente es, sin embargo, cómo este coherente y consistente modelo político se traducirá en orientación para la evaluación de la justicia en el

mundo en que vivimos y no en el mundo imaginario con el cual está comprometido Rawls aquí. El punto focal de Rawls es correcto si nuestra intención es determinar cómo alcanzar el esquema social perfectamente justo y, con el apoyo adicional del comportamiento razonable, la sociedad totalmente justa*. Pero esto hace que la distancia entre el pensamiento trascendental y el juicio comparativo de la justicia social, que comenté en la Introducción, sea mucho mayor y más problemática.

Hay aquí una similitud real entre las presunciones de Rawls sobre la conducta razonable tras los supuestos acuerdos en la posición original y la visión de Ashoka de una sociedad dirigida por el comportamiento justo (o *dharma*), salvo que en la perspectiva crítica de Rawls disponemos de un cuadro mucho más completo de cómo se espera que las cosas funcionen en un mundo que podemos tratar de alcanzar, habida cuenta del doble papel de las instituciones y del comportamiento. Esto puede verse como una importante contribución al pensamiento sobre la justicia trascendental como tal. Rawls plantea su idealizada visión trascendental sobre las instituciones y los comportamientos con fuerza y claridad:

Así, muy brevemente: i) además de una capacidad para una concepción del bien, los ciudadanos tienen una capacidad para adquirir concepciones de la justicia y la equidad y un deseo de actuar de acuerdo con estas concepciones; ii) cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas o equitativas (de acuerdo con esas concepciones), están dispuestos a contribuir a ellas siempre que puedan confiar razonablemente en que los demás harán lo propio; iii) si

* Existe, sin embargo, una importante cuestión aquí con respecto a la adecuación de la teoría de Rawls para la caracterización de la justicia trascendental a causa de la concesión que el filósofo hace a las desigualdades necesarias para atender la demanda de incentivos. Si aceptamos el argumento de G. A. Cohen en *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, Cambridge, 2008) según el cual esto hace muy insatisfactoria la teoría de Rawls como teoría de la justicia perfecta, pues no debería hacerse concesión alguna a la desigualdad para convencer con halagos a la gente para que se porte bien (lo que debería hacer incluso sin incentivos personales, en un mundo justo), entonces el contenido sustantivo de la teoría rawlsiana quedaría socavado. Como se ha visto en el último capítulo, aquí hay una importante cuestión teórica, puesto que Rawls hace fuertes exigencias de conducta a los individuos en el mundo poscontractual, pero hace una excepción a la necesidad del comportamiento ideal sin incentivos al dar cabida a los incentivos en el contrato social mismo.

otras personas, con evidente intención, aspiran a ofrecer su contribución a instituciones y prácticas sociales justas, los ciudadanos tenderán a confiar en ellas; iv) esa confianza se hará más robusta y completa a medida que el éxito de los esquemas cooperativos perdure en el tiempo; y v) lo mismo vale cuando las instituciones básicas estructuradas para asegurar nuestros intereses fundamentales (los derechos y las libertades de carácter básico) son más firme y voluntariamente reconocidas⁷.

Esta visión es al mismo tiempo esclarecedora y, en muchos sentidos, enormemente inspiradora. Y sin embargo, si tratamos de lidiar con las injusticias en el mundo en que vivimos, con una combinación de lagunas institucionales e inadecuaciones de los comportamientos, también tenemos que pensar acerca de cómo deben establecerse las instituciones aquí y ahora para promover la justicia a través del mejoramiento de las libertades y el bienestar de las personas que viven hoy y que no estarán mañana. Yaquí es precisamente donde una lectura realista de las normas de conducta resulta importante para la elección de las instituciones y la búsqueda de la justicia. Exigir del comportamiento actual más de lo que cabría esperar no es una buena manera de promover la causa de la justicia. Esta constatación básica tiene que desempeñar un papel en la forma en que pensamos hoy sobre la justicia y la injusticia, y aparecerá en el trabajo constructivo que aparece en el resto del libro.

EL PODER Y LA NECESIDAD DE CONTRARRESTARLO

Ésta es quizá la ocasión para recoger una observación básica de John Kenneth Galbraith sobre la naturaleza de las instituciones sociales apropiadas que la sociedad puede requerir. Galbraith era muy consciente de la influencia negativa del poder sin freno, tanto porque el equilibrio institucional es importante para la sociedad como también porque el poder corrompe. Él argumentaba en favor de la importancia de instituciones sociales distintas que pudieran ejercer «poder de control» unas sobre otras. Este requisito y su relevancia se plantean en el libro *American Capitalism*, publicado por Galbraith en 1952, en el cual se ofrece también un original e ilustrativo estudio sobre cómo el éxito de la sociedad estadounidense depende en gran

medida de la operación del poder de una multiplicidad de instituciones que frenan y controlan la fuerza y la eventual dominación que de otro modo podría ejercer una sola institución⁸.

El análisis de Galbraith tiene mucho que ofrecer sobre lo que ha ido mal en años recientes en Estados Unidos, con una rama ejecutiva que trata de ejercer más poder sin control que el que la Constitución parecería autorizar. Aún más, nos dice mucho sobre lo que marcha mal en regímenes de partido único con un solo centro de control, como la antigua Unión Soviética. A pesar del entusiasmo político inicial y las expectativas de justicia que generó la Revolución de Octubre, la Unión Soviética se caracterizó muy pronto por los enormes fracasos políticos y económicos (incluidos el Gulag, las purgas, los juicios ideologizados y las instituciones sociales y económicas disfuncionales dominadas por la burocracia). El origen de estos fracasos puede ser radicado, al menos en parte, en la completa ausencia de poderes de control o contrapoderes en la estructura institucional soviética. El asunto se refiere obviamente a la ausencia de democracia, un tema al que volveré en el capítulo 15 («La democracia como razón pública»). La cuestión de la práctica democrática puede estar estrechamente ligada a la existencia y el uso del contrapoder en una sociedad con una pluralidad de voces y de fuerzas.

LAS INSTITUCIONES COMO FUNDAMENTOS

Cualquier teoría de la justicia tiene que otorgar un papel importante a las instituciones, de suerte que la elección de instituciones constituye un elemento central en cualquier descripción plausible de la justicia. Sin embargo, por razones ya examinadas, tenemos que buscar instituciones que *promuevan* la justicia, en lugar de tratar a las instituciones como manifestaciones directas de la justicia, lo cual reflejaría un cierto fundamentalismo institucional. Aun cuando la perspectiva de *niti*, basada en el esquema, se interpreta con frecuencia de modo que la presencia misma de instituciones adecuadas satisface las exigencias de la justicia, la más amplia perspectiva de *nyaya* indicaría la necesidad de examinar las realizaciones sociales que efectivamente se generan a través de esa base institucional. Por supuesto, las instituciones cuentan como parte sensible de las realizaciones que se producen a través de ellas, pero difícilmente podemos

concentrarnos tan sólo en ellas, ya que las vidas de las personas también están implicadas*.

Existe una larga tradición en el análisis económico y social para identificar la realización de la justicia con lo que se considera la correcta estructura institucional. Hay muchos ejemplos de una tal concentración en las instituciones, con una poderosa defensa de las visiones institucionales alternativas de una sociedad justa, que van desde la panacea de los mercados libres milagrosos al paraíso de los medios de producción socializados y a la planificación central mágica. Pero abundan las pruebas de que ninguna de estas grandes fórmulas institucionales produce lo que sus visionarios abogados esperan, y que su éxito real en la generación de buenas realizaciones sociales depende por entero de varias circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales⁹. El fundamentalismo institucional no sólo trata con desdén la complejidad de las sociedades. Con frecuencia, la autosatisfacción que suele acompañar a la supuesta sabiduría institucional evita incluso el examen crítico de las consecuencias reales de las instituciones recomendadas. En efecto, en la visión institucional pura no hay, al menos formalmente, ninguna historia de la justicia posterior al establecimiento de las «instituciones justas». Pero cualquiera que sea el bien con el que estén asociadas las instituciones, es difícil pensar en ellas como básicamente buenas, en lugar de posibles medios para lograr avances sociales aceptables o excelentes.

Todo esto parecería fácil de apreciar. Y sin embargo, el fundamentalismo institucionalista está muy a menudo implícito en la naturaleza de la abogacía centrada en la elección de instituciones, aun en la filosofía política. Por ejemplo, en su exploración mercedamente famosa de la «moral por acuerdo», David Gauthier se apoya en acuerdos entre diferentes partidos bajo la forma de convenios sobre arreglos institucionales, lo cual se supone que nos llevará directamente a la justicia social. Se concede a las instituciones una prioridad aplastante, que puede parecer inmune a las consecuencias reales genera-

* El magistrado Stephen Breyer, de la Corte Suprema de Estados Unidos, ha planteado con mucha fuerza y claridad la importancia de prestar «atención al propósito y a la consecuencia» en la interpretación de una constitución democrática, y ha enfatizado el papel de «las consecuencias como un importante criterio para medir la fidelidad de una interpretación determinada a estos propósitos democráticos» (S. Breyer, *Active Liberty: Interpreting a Democratic Constitution*, Knopf, Nueva York, 2005, p. 115).

das por las instituciones acordadas. Gauthier confía mucho en que la economía de mercado haga su trabajo al producir arreglos eficientes, en los cuales imaginamos que las partes se concentran mientras tratan de ponerse de acuerdo, y una vez establecidas las instituciones «correctas» se supone que estamos en sus seguras manos. Gauthier sostiene con lucidez que la adopción de las instituciones correctas libera a las partes de la constante restricción de la moralidad. El capítulo del libro de Gauthier donde esto se explica se titula muy adecuadamente «El mercado: la libertad frente a la moralidad»¹⁰.

Dar a las instituciones un papel tan fundamental en la evaluación de la justicia social, como hace David Gauthier, puede ser un tanto excepcional, pero hay muchos otros filósofos que han sido tentados en esa dirección. Resulta muy atractivo asumir que las instituciones son inviolables tan pronto como se las imagina racionalmente escogidas mediante un hipotético acuerdo justo, con independencia de lo que las instituciones consigan en realidad. La pregunta clave es si podemos dejar las cosas al azar de la elección de instituciones (obviamente escogidas con miras a los resultados, en la medida en que cuenten para las negociaciones y los acuerdos) pero sin cuestionar el estatus de los pactos y de las instituciones *una vez que* los arreglos han sido elegidos, sin importar las consecuencias efectivas*.

Hay algunas teorías que no parecen fundamentalistas institucionales como la teoría de Gauthier, pero que comparten la prioridad de las instituciones escogidas sobre los resultados y realizaciones. Por ejemplo, cuando Robert Nozick aboga por la necesidad, por razones de justicia, de garantizar las libertades individuales, incluidos el derecho de propiedad, la libertad de comercio y la libertad de herencia, convierte las instituciones requeridas para asegurar estos derechos (el marco legal así como el esquema económico) en requisitos esenciales de su visión de una sociedad justa¹¹. Y él está más dispuesto a dejar las cosas en manos de estas instituciones que a proponer una revisión basada en la evaluación de resultados (en esta teoría, al menos en su versión pura, no existe la «configuración» de resultados).

* La defensa de una economía de mercado no requiere, sin embargo, ignorar el carácter condicional del apoyo. Véase por ejemplo la fuerte defensa que hace John Gray del mercado como institución que adopta una forma dependiente de las consecuencias (*The Moral Foundations of Market Institutions*, IEA Health and Welfare Unit, Londres, 1992).

Formalmente, aún hay diferencia entre valorar las instituciones mismas y considerar una institución como esencial para la justicia por ser necesaria para la realización de algo más, como ocurre con los «derechos» de la gente en el sistema de Nozick. La distinción es, sin embargo, más bien formal, y no sería del todo equivocado ver la teoría de Nozick como fundamentalista por derivación acerca de las instituciones.

Pero ¿qué sucede si la colectividad de lo que se consideran «instituciones justas» genera resultados terribles para el pueblo en esa sociedad (sin violar realmente sus intereses inmediatos, como la garantía de las libertades en el caso de Nozick)?*. Nozick reconocía que aquí podía haber un problema. En efecto, procedió a hacer una posible excepción en el caso en el cual el sistema que defendía, con prioridad absoluta de las libertades, conducía a lo que llamaba un «horror moral catastrófico»**. Los requisitos institucionales bien pueden ser omitidos en estos casos extremos. Pero una vez hecha tal excepción, no resulta claro qué queda de las prioridades básicas en su teoría de la justicia, y del lugar fundamental que se concede a las necesarias instituciones y reglas dentro de esa teoría. Si los horrores morales catastróficos sirven para abandonar la confianza en las supuestas instituciones correctas en su conjunto, ¿podría ser que malas consecuencias sociales que no sean absolutamente catastróficas, pero sí muy desagradables, se convirtieran en bases adecuadas para justificar a posteriori la prioridad de las instituciones en formas menos drásticas?

La cuestión más general es, por supuesto, la desconfianza de no ser siempre sensible a lo que sucede en el mundo, con independencia de cuán excelentes resulten ser las instituciones. Aun cuando John Rawls es muy claro en motivar la discusión sobre las instituciones desde el punto de vista de la estructura social que defiende, al definir sus «prin-

* Se puede demostrar que las fuerzas económicas y políticas que generan las grandes hambrunas pueden producir ese resultado sin violar las libertades de nadie. Véase mi *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford, 1981. Véase también el capítulo 1 «Razón y objetividad». Véase Cormac Ó Gráda, *Ireland's Grand Famine: Interdisciplinary Perspectives*, University College Dublin Press, Dublín, 2006.

** Pero Nozick dejaba la cuestión abierta: «La cuestión de si estas restricciones laterales que reflejan libertades son absolutas, o de si pueden ser violadas para evitar un horror moral catastrófico y con qué resultado en materia de estructura, es algo que aspiro a evitar» (*Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 30).

cipios de justicia» en términos estrictamente institucionales, el filósofo también se inclina demasiado por una visión institucional pura de la justicia*. Así lo hacen otros destacados teóricos de la justicia a través de su confianza suprema en la idoneidad de las instituciones que recomiendan con base en lo que se espera de su funcionamiento.

Y llegamos aquí a una encrucijada. En contraste con estos enfoques institucionales, hay teorías de la justicia y de la elección social que toman atenta nota de los estados sociales efectivos para evaluar cómo van las cosas y si los esquemas pueden ser considerados justos. El utilitarismo adopta tal punto de vista (aun cuando su evaluación de los estados sociales está confinada a la limitada perspectiva de las utilidades generadas e ignora todo lo demás), y de manera más general, lo propio hace la teoría de la elección social como enfoque para la evaluación de la justicia según el marco establecido por Kenneth Arrow, en amplia consonancia con los enfoques normativos explorados por Condorcet y Adam Smith, entre otros. No es necesario aquí confiar tan sólo en los beneficios para la evaluación de los estados de cosas o «estados finales», como los llama Robert Nozick, e ignorar la enorme significación de los procesos empleados. En su lugar, los estados de cosas de carácter comprensivo que surgen de manera efectiva se consideran críticamente importantes para evaluar si estamos haciendo lo correcto o podríamos hacerlo mejor.

En la perspectiva incluyente de *nyaya*, simplemente no podemos confiar la tarea de la justicia a un *niti* de instituciones y reglas sociales que estimamos correctas para detenernos ahí y librarnos de toda evaluación social posterior (para no hablar de algo como «la libertad frente a la moralidad», según la pintoresca expresión de David Gauthier). Preguntar cómo van las cosas y si pueden mejorar es una parte ineludible de la búsqueda de la justicia.

* Es verdad que en el sistema rawlsiano de la «justicia como equidad» las instituciones se escogen con miras a los resultados. Pero una vez escogidas a través de los «principios de justicia», no hay en el sistema ningún procedimiento para verificar si las instituciones están generando los resultados previstos.

4. VOZ Y ELECCIÓN SOCIAL

Cuando Alejandro Magno recorría el noroeste de la India en el año 325 antes de Cristo, se enzarzó en una serie de batallas con los reyes locales del Punjab y las ganó todas. Pero no pudo suscitar entusiasmo entre sus guerreros para derrocar a la poderosa familia imperial Nanda que dominaba casi toda la India desde su capital Pataliputra, hoy Patna, en el oriente del país. Alejandro no estaba dispuesto, sin embargo, a regresar tranquilamente a Grecia, y como buen discípulo de Aristóteles dedicó mucho tiempo a sostener relajadas conversaciones con filósofos y pensadores indios, tanto religiosos como sociales*.

En uno de los debates más vigorosos, el conquistador del mundo preguntó a un grupo de filósofos jainitas por qué no le prestaban atención. Ante esta pregunta, recibió la siguiente respuesta ampliamente democrática:

Rey Alejandro, de la superficie de la tierra cada hombre puede poseer tan sólo aquello sobre lo cual está parado. Usted no es más que un humano como el resto de nosotros, salvo que siempre está muy ocupa-

* India estaba llena de heterodoxia intelectual en esa época, durante la cual se compusieron las grandes epopeyas del *Ramayana* y el *Mahabharata*, entre los siglos VII y V antes de Cristo. La enorme heterodoxia de creencias y razonamientos en las epopeyas se estudia en mi Prólogo a la nueva edición de la Biblioteca Clay Sanskrit del *Valmiki Ramayana*, que será publicada por Richard Gombrich y Sheldon Pollock en la editorial de la Universidad de Nueva York. Ésa fue también la época en que las enseñanzas rebeldes de Gautama Buda y Mahavira Jain, en el siglo VI antes de Cristo, plantearon un enorme desafío a la ortodoxia religiosa dominante.

do, de viaje muy lejos de su hogar, lo cual es una molestia para usted y para otros... Usted estará muerto muy pronto y entonces sólo poseerá tanta tierra como sea necesaria para sepultarlo¹.

Por su biógrafo Arriano sabemos que Alejandro respondió a este severo reproche igualitario con la misma intensa admiración que había mostrado en su encuentro con Diógenes, expresando gran respeto por su interlocutor y concediendo la razón del argumento esgrimido contra él. Pero su propia conducta personal, añade Arriano, permaneció invariable: «exactamente lo contrario de lo que decía admirar»².

Es claro que los debates y las discusiones no son siempre eficaces. Pero pueden serlo. En efecto, aun en el caso de Alejandro, es posible que estas charlas en apariencia ociosas —con Diógenes, con los jainitas y con muchos otros— tuvieran algún impacto en el alcance expansivo y el carácter liberal de su pensamiento, y en su firme rechazo del parroquialismo. Pero sin importar lo que haya sucedido con Alejandro, los canales de comunicación que estableció su visita a la India tuvieron profundos efectos, a lo largo de los siglos, en la literatura, el teatro, las matemáticas, la astronomía, la escultura y muchos otros campos, con una influencia múltiple y perdurable en el rostro del subcontinente*.

Comprender las exigencias de la justicia no es un ejercicio más solitario que cualquier otra disciplina humana. Cuando tratamos de evaluar cómo deberíamos comportarnos, y qué clase de sociedades deben considerarse manifiestamente injustas, tenemos razones para escuchar y prestar alguna atención a las opiniones y sugerencias de otros, que pueden o no llevarnos a revisar algunas de nuestras propias conclusiones. Intentamos también hacer que otros presten atención a nuestras prioridades y maneras de pensar, y en esta abogacía a veces tenemos éxito y a veces fracasamos por completo. El diálogo y

* Como se verá en el capítulo 15, es bajo la influencia griega que los indios empezarían sus propios experimentos con el gobierno democrático en la administración municipal. De otra parte, los griegos también se interesaron mucho por las ideas y la filosofía de la India, con frecuencia con cierto romanticismo. Sobre las similitudes entre las filosofías griega e india de ese periodo, véase el excelente estudio de Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth Press, Nueva York, 2002. Algunas de las similitudes pueden haber sido generadas de manera independiente, pero hay también enormes áreas de influencia e interacción. Un importante estudio, lamentablemente inédito, es John Mitchener, «India, Greece and Rome: East-West Contacts in Classical Times», Office of the UK Deputy High Commissioner, Calcuta, 2003.

la comunicación no sólo son parte del tema de la teoría de la justicia (tenemos buenas razones para ser escépticos sobre la posibilidad de una «justicia indiscutible»). También sucede que la naturaleza, la fortaleza y el alcance de las teorías propuestas dependen de los aportes de la discusión y del discurso.

Una teoría de la justicia que excluya la posibilidad de que nuestros mejores esfuerzos puedan dejarnos atrapados en uno u otro error, no importa cuán oculto, implica una pretensión muy difícil de defender. En efecto, un enfoque no resulta derrotista por admitir juicios inacabados, ni por aceptar la ausencia de una finalidad definitiva. Es particularmente importante que una teoría de la razón práctica adopte un marco de razonamiento dentro del cuerpo de una teoría espaciosa. Tal es, en cualquier caso, el enfoque de la teoría de la justicia que persigue este trabajo.

Para la mayoría de los practicantes, las teorías de la justicia no son, sin embargo, marcos de razonamiento general o indefinido. Estos especialistas parecen más bien determinados a conducirnos directamente a una fórmula muy detallada para la justicia social y para la firme identificación, sin indeterminación alguna, de la naturaleza de las instituciones sociales justas. La teoría de la justicia de Rawls ilustra esto muy bien. Como hemos visto, hay mucho razonamiento crítico, que se refiere a la preeminencia de la equidad, las concepciones de la posición original, y la naturaleza de la representación implícita en el ejercicio y el tipo de unanimidad que cabe esperar en la elección de principios institucionales en la posición original. Tales argumentos generales nos llevan con seguridad a reglas muy claras de cumplir como inequívocos principios de justicia con singulares implicaciones institucionales. En el caso de la justicia de Rawls, estos principios incluyen de manera primaria (como se vio en el capítulo 2) la prioridad de la libertad (el primer principio), algunos requisitos de igualdad procedimental (primera parte del segundo principio) y algunas exigencias de equidad, combinadas con eficiencia, en la forma de dar precedencia a la promoción de los intereses del grupo más desaventajado (segunda parte del segundo principio). Con esta descripción detallada de la teoría de Rawls, no existe mayor temor de ser acusados de indecisión.

¿Pero hay demasiada indecisión aquí? Si el razonamiento presentado hasta ahora es correcto, entonces este grado de especificidad nos exige cerrar los ojos a una serie de consideraciones relevantes y vitalmente importantes. La naturaleza y el contenido de los «princi-

pios de justicia» de Rawls y el proceso a través del cual ellos son derivados puede tener el efecto de llevarnos a algunas exclusiones seriamente problemáticas, a saber:

(1) ignorar la disciplina de responder a cuestiones comparativas acerca de la justicia al concentrarnos tan sólo en la identificación de las demandas de una sociedad perfectamente justa;

(2) formular las exigencias de justicia en términos de principios de justicia que están exclusivamente preocupados con las «instituciones justas» e ignoran la perspectiva más amplia de las realizaciones sociales;

(3) ignorar los posibles efectos adversos, sobre las personas que se hallan más allá de las fronteras de un país, de los actos y elecciones de ese país, sin que haya necesidad institucional de escuchar a los afectados que estén fuera;

(4) fracasar en contar con un procedimiento sistemático para corregir la influencia de los valores parroquiales a los cuales puede ser vulnerable cualquier sociedad desvinculada del resto del mundo;

(5) no permitir la posibilidad de que, aun en la posición original, diferentes personas pudieran considerar, incluso después de mucha discusión pública, muy diferentes principios como apropiados para la justicia, a causa de la pluralidad de sus razonadas normas y valores políticos (en lugar de por sus diferencias en intereses creados), y

(6) no admitir la posibilidad de que algunas personas no puedan siempre comportarse de manera «razonable» a pesar del hipotético contrato social, lo cual podría afectar la idoneidad de todos los arreglos sociales (incluida, por supuesto, la elección de instituciones), que se simplificaría drásticamente a través del uso vigoroso de la presunción generalizada de cumplimiento con un tipo específico de «razonable» comportamiento por parte de todos*.

* Algunas de las limitaciones ya han sido consideradas y otras lo serán en los capítulos siguientes. El último punto en esta lista de omisiones y comisiones ha recibido alguna atención en la literatura, con cierta estilización, a través del reconocimiento de la necesidad de teorías que se ocupen de condiciones «no ideales». Los otros puntos, sin embargo, no han sido entendidos desde el punto de vista de la distinción entre teorías «ideales» y «no ideales», y no deben meterse en el mismo saco. El alcance y los límites de la teoría «ideal» han sido estudiados en un ilustrativo número especial sobre «Social Justice: Ideal Theory, Non-Ideal Circumstances», en *Social Theory and Practice*, núm. 34, julio de 2008, bajo la dirección de Ingrid Robeyns y Adam Swift.

Si se rechazan estas invitaciones a cerrar nuestros ojos ante cuestiones significativas relativas a la justicia, entonces la identificación y la búsqueda de las exigencias de la justicia pueden asumir una forma mucho más amplia y más contingente. La importancia de un marco para la razón pública, muy enfatizada por el propio Rawls, es clave en este ejercicio más amplio.

Quizá la naturaleza de dicha tarea pueda aclararse un poco con la ayuda de la teoría de la elección social, y paso ahora a esa línea de indagación.

LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL COMO ENFOQUE

Las discusiones sobre ética y política no son nuevas. Aristóteles escribió sobre estos temas en el siglo IV antes de Cristo con gran claridad y poder, particularmente en la *Ética a Nicómaco* y la *Política*; su contemporáneo, Kautilya, en la India escribió sobre ellos con un enfoque más rígidamente institucional en su famoso tratado de economía política *Arthashastra* (como se comentó en el capítulo anterior). Pero la exploración de los procesos formales de las decisiones públicas y sus subyacentes —a menudo ocultas— presunciones normativas empezó mucho más tarde. Una de las vías para abordar estas cuestiones se halla en la teoría de la elección social que surgió como disciplina sistemática en la época de la Revolución francesa.

Este enfoque fue iniciado por matemáticos franceses en París a finales del siglo XVIII, como Jean-Charles de Borda y el marqués de Condorcet, quienes abordaron el problema de alcanzar evaluaciones conjuntas basadas en prioridades individuales mediante el lenguaje de las matemáticas. Ellos fundaron la disciplina formal de la teoría de la elección social a través de su investigación sobre la disciplina de la agregación de juicios individuales en grupos de diferentes personas³. El clima intelectual del periodo estaba bajo la influencia de la Ilustración europea y en especial de la Ilustración francesa (al igual que de la Revolución francesa), con su interés en la construcción razonada del orden social. En efecto, algunos de los primeros teóricos de la elección social, como Condorcet, estaban también entre los líderes intelectuales de la Revolución francesa.

La motivación de los primeros teóricos de la elección social incluía el rechazo de la arbitrariedad y la inestabilidad en los procedimientos

de elección social. Su trabajo se centraba en el desarrollo de un marco para las decisiones racionales y democráticas de un grupo, con particular atención a las preferencias y los intereses de todos sus miembros. Sin embargo, sus investigaciones teóricas produjeron resultados más bien pesimistas. Condorcet demostró, por ejemplo, que el gobierno de la mayoría puede ser completamente inconsistente: A derrota a B por mayoría, B derrota a C por mayoría y C derrota a A por mayoría (una demostración que ha sido denominada como la «paradoja de Condorcet»). Un significativo trabajo de exploración (de nuevo, con resultados aún más pesimistas) sobre la naturaleza de estas dificultades continuó en Europa durante el siglo XIX. En efecto, algunas personas muy creativas trabajaron en esta área y lidiaron con las dificultades de la elección social, como Lewis Carroll, el autor de *Alicia en el país de las maravillas*, que escribió sobre elección social con su verdadero nombre, Charles L. Dodgson⁴.

Cuando el tema de la teoría de la elección social fue revivido en su versión moderna hacia 1950 por Kenneth Arrow (quien también acuñó el nombre), él estaba muy preocupado con las dificultades de las decisiones colectivas y con las inconsistencias a las cuales podían conducir. Arrow dio a la disciplina de la elección social una forma estructurada y analítica, con axiomas explícitamente formulados y estudiados, y con la exigencia de que las decisiones sociales han de satisfacer ciertas mínimas condiciones de razonabilidad con base en las cuales surjan preferencias y elecciones sociales apropiadas⁵. Esto llevó al nacimiento de la moderna disciplina de la teoría de la elección social, que sustituyó el enfoque un tanto azaroso de Condorcet, Borda y otros, con el reconocimiento de la necesidad de plantear con claridad las condiciones que deben cumplirse para que cualquier procedimiento de decisión social sea aceptable, así como permitir que otros colaboradores pudieran variar los axiomas y las exigencias de Arrow tras una crítica razonada.

Ésta fue la perspectiva positiva y constructiva que abrió el trabajo pionero de Arrow. Sin embargo, por lo que toca a sus axiomas, Arrow profundizó de manera dramática el sombrío panorama preexistente al establecer un concepto asombroso y enormemente pesimista, con un gran potencial de ubicuidad, que se conoce como el «teorema de imposibilidad de Arrow» (el propio Arrow le dio el nombre más animado de «teorema de posibilidad general»)⁶. Se trata de un resultado matemático de notable elegancia y poder, que muestra que incluso

ciertas condiciones muy moderadas de razonable sensibilidad a las decisiones sociales sobre lo que quieren los miembros de una sociedad no pueden ser simultáneamente satisfechas por cualquier procedimiento de elección social que pueda ser calificado como racional y democrático (tal como Arrow caracterizó estos requisitos, con cierta plausibilidad). Dos siglos después del florecimiento de las ambiciones de racionalidad social en el pensamiento de la Ilustración y en los escritos de los teóricos de la Revolución francesa, el tema de las decisiones democráticas racionales parecía ineludiblemente condenado, en un momento en que un mundo en paz, lleno de ilusiones democráticas, emergía del abismo de la II Guerra Mundial⁷.

El teorema pesimista de Arrow, y un conjunto de nuevos hallazgos matemáticos que siguieron a su trabajo pionero, junto con las discusiones de amplio espectro que generó esta literatura técnica, tuvieron finalmente un efecto muy constructivo en la disciplina de la elección social*. Los teóricos de las decisiones colectivas se vieron obligados a mirar a fondo en lo que hizo que los requisitos aparentemente razonables de una práctica democrática sensible produjeran esos resultados de imposibilidad. También se puso en evidencia que mientras imposibilidades y dificultades de este tipo pueden surgir con considerable frecuencia y sorprendente alcance, pueden resolverse al hacer que los procedimientos de decisión social sean más sensibles a la información⁸. Para esta resolución resulta crucial la información sobre las comparaciones interpersonales en materia de bienestar y ventajas relativas⁹.

Muchos de los procedimientos mecánicos de elección política (como las votaciones y elecciones) o de valoración económica (como la evaluación del ingreso nacional) pueden aceptar más bien poca información, excepto en las discusiones que acompañan a estos ejercicios. El resultado de una votación, en sí mismo, no revela nada, salvo que un candidato consiguió más votos que otro. De igual manera, el procedimiento económico de agregación del ingreso nacional tan

* Las conexiones motivacionales y analíticas entre los teoremas de imposibilidad y las reorientaciones constructivas resultantes se discuten en mi Conferencia Nobel «The Possibility of Social Choice», *American Economic Review*, núm. 89, 1999, y *Le Prix Nobel 1998*, The Nobel Foundation, Estocolmo, 1999. Las relaciones matemáticas implicadas se examinan en mi *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1997, y «Social Choice Theory», en K. J. Arrow y M. Intriligator (eds.), *Handbook of Mathematical Economics*, North-Holland, Ámsterdam, 1986, vol. 3.

sólo recoge información sobre qué se ha vendido y comprado y a qué precios, y nada más. Y así sucesivamente. Cuando toda la información que podemos introducir en el sistema de evaluación o de toma de decisiones adopta esta forma empobrecida, entonces tenemos que reconciliarnos con esos resultados pesimistas. Pero para un adecuado entendimiento de las exigencias de la justicia, las necesidades de las instituciones y organizaciones sociales, y la satisfactoria elaboración de las políticas públicas, tenemos que buscar mucha más información y crítica.

El mismo Kenneth Arrow se unió a otros en la búsqueda de medios y métodos para ampliar la base de información de la elección social¹⁰. En efecto, Condorcet también había apuntado en esa dirección hacia 1780, en términos muy generales¹¹. Existe un estrecho vínculo motivacional aquí con la apasionada defensa de la educación pública y en particular de la educación de las mujeres por parte de Condorcet. Él fue uno de los primeros en enfatizar la importancia especial de la escolarización de las niñas. Hay además una cercana conexión con el profundo interés de Condorcet en enriquecer las estadísticas sociales, y con su compromiso por la necesidad de continuar la discusión pública, pues ambas ayudaban a avanzar en el uso de más información en los procedimientos de elección pública y en la exploración de la justicia social¹².

Volveré a estos asuntos tras considerar la naturaleza y las implicaciones de la enorme diferencia entre las formulaciones de la teoría de la elección social, con su énfasis en alcanzar un orden de preferencias en materia de realizaciones sociales alternativas, y la forma de las principales teorías de la justicia, que no se concentran en la disciplina de evaluar las mejoras o las declinaciones de la justicia, sino en la identificación de los arreglos sociales perfectamente justos bajo la forma de «instituciones justas».

EL ALCANCE DE LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL

Debido a la aparente lejanía de la teoría formal de la elección social con respecto a problemas de interés inmediato, muchos comentaristas han tendido a ver su aplicabilidad en extremo limitada. La naturaleza inexorablemente matemática de la teoría formal de la elección social ha contribuido también a esta sensación de distancia-

miento de la disciplina en relación con la razón práctica aplicable. Ciertamente, las interacciones reales entre la teoría de la elección social y la atención de preocupaciones prácticas han tendido a ser desestimuladas por lo que se considera un enorme abismo entre rigurosos métodos formales y modelos matemáticos, de una parte, y argumentos públicos fácilmente comprensibles, de la otra.

No constituye sorpresa alguna que muchos comentaristas vean la teoría de la elección social con cierto desdén, desde el punto de vista de su relevancia práctica, en comparación con el análisis filosófico de la justicia social. Aun cuando los escritos de Hobbes, Kant o Rawls exigen ardua deliberación e intrincada reflexión, sus mensajes centrales parecen en general mucho más fáciles de asimilar y utilizar, en comparación con lo que se deriva de la teoría de la elección social. Las principales teorías de la justicia, en consecuencia, aparecen como mucho más cercanas al mundo de la práctica que lo que la teoría de la elección social aspira a ser.

¿Es correcta esta conclusión? Diría que no sólo es incorrecta, sino que la tesis contraria es correcta, al menos en un sentido importante. Existen muchas características de la teoría de la elección social de las que una teoría de la justicia puede aprovecharse, como se verá más adelante, pero empiezo aquí por señalar uno de los contrastes más importantes entre una y otra. Como disciplina evaluativa, la teoría de la elección social está profundamente preocupada con la base racional de los juicios sociales y las decisiones públicas al escoger entre alternativas sociales. Los resultados del procedimiento de elección social asumen la forma de órdenes de preferencias sobre estados de cosas desde el «punto de vista social», a la luz de las evaluaciones de las personas involucradas*. Esto es muy diferente de una búsqueda de la suprema alternativa entre todas las posibles alternativas, como la que plantean las teorías de la justicia de Hobbes a Rawls y Nozick¹³.

* Como se verá, las preferencias individuales que sirven como elementos de juicio en el proceso pueden interpretarse de muchas formas, y esa versatilidad es importante para el alcance de la teoría de la elección social y su habilidad de adaptar el formato de la escogencia social a varios problemas de evaluación social. Véanse *Social Choice Re-examined*, editado por K. Arrow, A. Sen y K. Suzumura, Macmillan, Londres, 1997; *Handbook of Social Choice and Welfare*, editado por K. Arrow, A. Sen y K. Suzumura, Elsevier, Ámsterdam, 2001, vol. 1, y *The Handbook of Rational and Social Choice*, editado por F. Anand, P. K. Pattanaik y C. Puppe, Oxford University Press, Oxford, 2009.

La distinción es importante, por razones ya consideradas en los capítulos precedentes. Un enfoque trascendental no puede ocuparse por sí solo de cuestiones sobre el avance de la justicia y comparar propuestas alternativas para tener una sociedad más justa, sin mencionar la utópica propuesta de dar un salto imaginario a un mundo perfectamente justo. En verdad, las respuestas que un enfoque trascendental da, o puede dar, son muy distintas y distantes del tipo de preocupaciones que interesan a la gente en sus discusiones sobre la justicia y la injusticia del mundo (por ejemplo, las iniquidades del hambre, la pobreza, el analfabetismo, la tortura, el racismo, el sometimiento de las mujeres, el encarcelamiento arbitrario o la exclusión médica como problemas sociales que necesitan redención).

LA DISTANCIA ENTRE LO TRASCENDENTAL Y LO COMPARATIVO

A pesar de la importancia de este contraste elemental, la lejanía formal del enfoque trascendental, con respecto a los juicios funcionales sobre la justicia, no significa por sí misma que dicho enfoque no sea correcto. Bien puede haber alguna conexión menos obvia, una cierta relación entre lo trascendental y lo comparativo que haría del enfoque trascendental la manera correcta de acometer evaluaciones comparativas. Tal investigación debe asumirse, pero hay que decir que carece de fundamento la tentación de creer que cualquier teoría trascendental comporta algunos elementos de justificación que ayudarían también a resolver todas las cuestiones comparativas. Algunos teóricos de lo trascendental no sólo admiten que aquí hay una brecha, sino que lo hacen con orgullo e incurrir en la insensatez de optar por el desvío comparativo (y éste es, en efecto, un desvío en la perspectiva puramente trascendental). Robert Nozick, por ejemplo, se contenta con exigir que todos los derechos sean realizados (éste es *su* esquema trascendental), pero descarta la cuestión de las transacciones entre las fallas en la realización de los distintos tipos de derechos (él da muy poca importancia a lo que denomina «utilitarismo de los derechos»)¹⁴. De igual manera, no resulta fácil ver cómo el diagnóstico de perfección en el esquema de Hobbes, Locke o Rousseau nos conduciría a comparaciones decisivas entre alternativas imperfectas.

El asunto se complica con Kant o Rawls, pues su elaborado razonamiento sobre la identificación de la solución trascendental también

ofrece pistas para algunas cuestiones comparativas, aunque no todas. Por ejemplo, la formulación del principio de diferencia de Rawls, como componente de su segundo principio de justicia, nos brinda suficiente sustento para clasificar otras alternativas desde el punto de vista de las ventajas respectivas de los más desaventajados¹⁵. Y sin embargo, esto no puede decirse de la otra parte del segundo principio de Rawls, en el cual diferentes violaciones de la justa igualdad de oportunidades tienen que ser evaluadas mediante criterios que el filósofo no define con exactitud. Lo propio puede predicarse de la violación de las libertades, que negaría la realización del primer principio, pues las libertades son de distintas clases (como el propio Rawls discute) y no está nada claro cómo serían evaluadas diferentes violaciones de manera comparada. Hay distintos modos de hacer esto, y Rawls no privilegia ninguno. En efecto, él dice relativamente poco sobre este tema. Y eso está bien, por supuesto, para sus propósitos, pues una identificación trascendental no requiere que se aborde esta cuestión comparativa adicional. Una teoría trascendental no tiene que ser lo que en la Introducción se ha llamado una teoría «conglomerante» (que resuelva a la vez cuestiones trascendentales y comparativas), y aun cuando hay en el razonamiento de Rawls más articulación sobre cuestiones comparativas que en muchos otros enfoques trascendentales, todavía permanece una gran brecha. Rawls no necesita una teoría conglomerante para su principio de justicia (que identifica instituciones perfectamente justas) y no nos ofrece ninguna.

Pero ¿una identificación trascendental por sí misma no nos dice algo acerca de cuestiones comparativas, aun cuando tales cuestiones no son explícitamente confrontadas? ¿No hay aquí algunas conexiones *analíticas*? ¿Hemos equivocado el camino debido a separaciones artificiales que no existen? Estas dudas exigen una investigación seria. Hay dos cuestiones que plantear. Primera, ¿podría ser que la identificación trascendental del arreglo social perfectamente justo nos indicara de manera automática cómo ordenar también las otras alternativas? En particular, ¿pueden las respuestas a las preguntas trascendentales conducirnos también, de modo indirecto, a evaluaciones comparativas de la justicia que tengan el carácter de «subproductos»? En particular, ¿podrían las comparaciones de «distancia respecto de la trascendencia» sobre las cuales descansan los diferentes arreglos sociales constituir la base de tales evaluaciones compara-

tivas? ¿Podría ser «suficiente» el enfoque comparativo para producir mucho más de lo que su contenido formal sugiere?

Segunda, si hay aquí una pregunta sobre la suficiencia, también hay una sobre la necesidad. ¿Podría ser que la pregunta trascendental (¿qué es una sociedad justa?) tenga que ser respondida primero, como requisito esencial, por una teoría coherente y bien sustentada de la justicia *comparativa*, que por otra parte sería fundacionalmente disyuntiva y frágil? ¿Es el enfoque trascendental, dirigido a identificar un Estado perfectamente justo, *necesario* también para los juicios comparativos sobre la justicia?

Las creencias implícitas en la suficiencia o la necesidad (o ambas) de un enfoque trascendental para la evaluación comparativa han tenido un papel poderoso en la extendida convicción de que el enfoque trascendental es crucial para la entera teoría de la justicia¹⁶. Sin negar la relevancia práctica o el interés intelectual de los juicios comparativos, para muchos teóricos el enfoque trascendental aparece como un requisito central de una bien sustentada teoría de la justicia. Las hipótesis de la suficiencia y de la necesidad requerirían, en consecuencia, un escrutinio muy cercano para determinar el lugar sustantivo de las teorías trascendentales en la filosofía política de la justicia.

¿ES SUFICIENTE EL ENFOQUE TRASCENDENTAL?

¿Produce el enfoque trascendental, como subproducto, conclusiones relacionales listas para deducirse, de tal suerte que la trascendencia termine ofreciendo mucho más de lo que su forma pública enuncia? En particular, ¿es suficiente la especificación de una sociedad enteramente justa para darnos clasificaciones de cambios de rumbo con respecto a la justeza desde el punto de vista de las distancias frente a la perfección, de tal modo que una identificación trascendental también implique *inter alia* calificaciones comparativas?

El enfoque de distancia-comparación, aun cuando tiene cierta plausibilidad aparente, realmente no funciona. La dificultad radica en el hecho de que hay diferentes características implicadas en identificar la distancia y relacionadas, entre otras distinciones, con diferentes clases de cambios de rumbo, dimensiones de transgresión y diversas maneras de ponderar las infracciones separadas. La identifi-

cación de la trascendencia no admite ningún medio de tratar estos problemas que llegue a un orden de relaciones sobre cambios de rumbo con respecto a la trascendencia. Por ejemplo, en un análisis rawlsiano de la sociedad justa, los cambios de rumbo pueden ocurrir en muchas áreas diferentes, incluido el quebranto de la libertad que además puede implicar diversas violaciones de distintas libertades (muchas de las cuales figuran en la amplia cobertura de la libertad y su prioridad en Rawls). Puede haber también violaciones —una vez más, posiblemente en formas desiguales— de las exigencias de equidad en la distribución de los bienes primarios (puede haber muchos diferentes cambios de rumbo con respecto a las exigencias del «principio de diferencia»).

Existen muchas formas diferentes de evaluar el alcance de cada una de tales discrepancias y ponderar la lejanía comparativa de las distribuciones efectivas respecto de lo que exigirían los principios de la justicia plena. Tenemos que considerar, además, los cambios de rumbo en materia de igualdad procedimental (tales como infracciones de la justa igualdad de oportunidades o facilidades públicas) que figuran dentro del dominio de las exigencias rawlsianas de justicia (en la primera parte del segundo principio). Sopesar estos cambios de rumbo procedimental *contra* los desaciertos de los patrones emergentes de distribución interpersonal (por ejemplo, distribuciones de bienes primarios), que figuran también en el sistema de Rawls, requeriría distinta especificación —posiblemente en términos axiomáticos— de relativa importancia o significación (o «transacciones», como a veces se las denomina en el vocabulario un tanto crudo de la evaluación multidimensional). Pero estas evaluaciones, por útiles que sean, caen más allá del ejercicio específico de identificación de la trascendencia y son los ingredientes básicos de un enfoque «comparativo» y no «trascendental» de la justicia. La caracterización de justicia impecable, incluso si tal caracterización pudiere surgir con claridad, no entrañaría descripción alguna de cómo se compararían y graduarían diversos cambios de rumbo respecto de la impecabilidad.

La ausencia de tales implicaciones comparativas no constituye, por supuesto, una vergüenza para una teoría trascendental vista como un logro autosuficiente. El silencio relacional no es, en ningún sentido, una dificultad «interna». En efecto, algunos trascendentalistas puros se opondrían incluso a coquetear con las gradaciones y evaluaciones

comparativas, y podrían rehuir de manera plausible las conclusiones relacionales. Ellos pueden apuntar en particular a su comprensión de que un «correcto» arreglo social no debe, de ninguna manera, entenderse como un «mejor» arreglo social, lo cual podría abrir la puerta a lo que a veces se considera como el mundo intelectualmente resbaladizo de las evaluaciones graduadas en la forma de «mejor» o «peor» (en relación con el superlativo «el mejor»). El carácter absoluto de lo trascendentalmente «correcto» —contra las relatividades de «lo mejor» y «el mejor»— puede o no tener una posición propia poderosamente razonada (rehúso entrar en esta cuestión por ahora)*. Pero, por supuesto, no ayuda en absoluto —y tal es aquí el punto central— para las evaluaciones comparativas de la justicia y, en consecuencia, para la elección entre políticas alternativas.

De seguro, los miembros de cualquier comunidad política pueden imaginar cómo puede producirse una reorganización totalmente comprensiva, que los acerque a un paso del ideal de una sociedad justa. Una teoría trascendental pragmática puede servir, en este sentido, como el gran manual de la revolución «en un paso». Pero este manual, maravillosamente radical, no sería muy invocado en los debates reales sobre la justicia en los cuales nos implicamos. Las cuestiones sobre cómo reducir las múltiples injusticias que caracterizan el mundo tienden a definir el dominio de aplicación del análisis de la justicia; el salto a la perfección trascendental no pertenece a este mundo. Vale la pena anotar también, como un punto analítico general ya señalado en la Introducción, que el diagnóstico de la injusticia no exige una única identificación de «la sociedad justa», puesto que un diagnóstico unívoco de la deficiencia de una sociedad con hambre en gran escala, extendido analfabetismo o rampante falta de atención médica puede coexistir con muy diferentes identificaciones de arreglos sociales perfectamente justos en otros aspectos.

Aun si pensamos en la trascendencia no en los términos sin graduar de los «correctos» arreglos sociales sino en los términos graduados de los «mejores» arreglos sociales, la identificación de lo mejor en sí no nos dice mucho acerca de la graduación exacta, acerca de cómo comparar dos alternativas mejorables, ni especifica una graduación única con respecto a la cual lo mejor se sitúa en la cumbre.

* Véase, sin embargo, Will Kymlicka, «Rawls on Teleology and Deontology», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 17, 1988.

En efecto, lo mejor puede estar en la misma cumbre según muchas diferentes graduaciones.

Para considerar una analogía empleada antes, el hecho de que una persona vea la *Mona Lisa* como la mejor pintura del mundo no revela cómo clasificaría un Picasso en comparación con un Van Gogh. La búsqueda de la justicia trascendental puede ser un fascinante ejercicio intelectual en sí mismo, pero —con independencia de si pensamos en la trascendencia desde el punto de vista de lo «correcto» sin graduar o de lo «mejor» graduado— no nos dice mucho acerca de los méritos comparativos de los diferentes arreglos sociales.

¿ES NECESARIO EL ENFOQUE TRASCENDENTAL?

Consideremos ahora la hipótesis según la cual la identificación de lo mejor, o lo correcto, es necesaria, aun si no es suficiente, para graduar dos alternativas desde el punto de vista de la justicia. En el sentido usual de «necesidad», ésta sería una posibilidad un tanto extraña. En la disciplina de los juicios comparativos en cualquier campo, las evaluaciones relativas de dos alternativas tienden en general a ser un asunto entre ellas, sin que sea necesario implorar la ayuda de una tercera e «irrelevante» alternativa. En efecto, no es en absoluto obvio por qué al juzgar que un arreglo social X es mejor que un arreglo alternativo Y tenemos que invocar que una alternativa muy diferente, digamos Z, es el «mejor» (o el absolutamente «correcto») arreglo social. Al votar por un Picasso o un Van Gogh no necesitamos reunir fuerzas para identificar la pintura más perfecta del mundo, que vencería a los Van Goghs, los Picassos y todos los demás cuadros del mundo.

Podría pensarse, sin embargo, que la analogía con la estética resulta problemática porque una persona puede no tener idea de la perfecta pintura, en la forma en que la idea de «la sociedad justa» aparece a muchos como claramente identificable, dentro de las teorías trascendentales de la justicia. (Sostendré que la existencia de una mejor o pura alternativa no está realmente garantizada por una graduación de los logros relativos de la justicia tan completa como sea posible, pero por el momento procedo sobre la presunción de que tal identificación puede hacerse). La posibilidad de tener una alternativa perfecta identificable no indica que sea necesario o útil referirse a ella al juzgar los méritos relativos de otras dos alternativas; por ejemplo, podemos estar

dispuestos a aceptar, con gran certeza, que el monte Everest es la montaña más alta del mundo, completamente insuperable por cualquier otro pico desde el punto de vista de la estatura, pero tal entendimiento no es necesario ni particularmente útil al comparar las alturas del monte Kilimanjaro y el monte McKinley. Habría algo muy extraño en la creencia general de que una comparación entre dos alternativas no puede hacerse sin la identificación previa de una alternativa suprema. No hay aquí conexión analítica alguna.

¿LAS COMPARACIONES IDENTIFICAN LA TRASCENDENCIA?

Una identificación trascendental no es entonces ni necesaria ni suficiente para llegar a juicios comparativos sobre la justicia. Deberíamos, empero, examinar un tercer tipo de conexión plausible que puede haber entre lo comparativo y lo trascendental. ¿Podría ser que las graduaciones comparativas de las diferentes alternativas tengan también *inter alia* que ser capaces de identificar los arreglos sociales trascendentalmente justos? ¿Lo trascendental seguiría invariablemente del pleno empleo de lo comparativo? Si así fuere, podríamos alegar de manera plausible que en un sentido un tanto débil hay una necesidad de ductilidad para la alternativa trascendental. Esto no implicaría, por supuesto, que hay necesidad de evaluaciones comparativas por la vía del enfoque trascendental, pero al menos le daría a la identificación trascendental una presencia necesaria en la teoría de la justicia, en el sentido de que si la pregunta trascendental no puede responderse, entonces deberíamos concluir que no podemos responder por completo tampoco a la pregunta comparativa.

¿Una secuencia de comparaciones por parejas nos conduciría de manera invariable a lo mejor? Esa presunción tiene cierta fuerza, pues lo superlativo puede parecer el fin natural de una sana comparación. Pero ésta sería, en general, una conclusión errónea. En efecto, tan sólo con una jerarquía «bien ordenada» (por ejemplo, el ordenamiento completo y transitivo de un conjunto finito) podemos estar seguros de que la secuencia de comparaciones por parejas tenga que identificar siempre una alternativa «mejor».

En consecuencia, tenemos que preguntar: ¿cuán completa debe ser la evaluación para que se convierta en una disciplina sistemática? En el enfoque «totalista» que caracteriza a las principales teorías de la

justicia, incluida la de Rawls, lo incompleto tiende a aparecer como un fracaso o al menos como un signo de la naturaleza inconclusa del ejercicio. En efecto, la supervivencia de lo incompleto se ve en ocasiones como un defecto de una teoría de la justicia, que pone en cuestión las afirmaciones positivas que hace tal teoría. De hecho, una teoría de la justicia que de manera sistemática concede un lugar a lo incompleto puede permitirle a uno llegar a juicios muy fuertes y fuertemente relevantes (por ejemplo, acerca de la injusticia de las hambrunas permanentes en un mundo de prosperidad o de la grotesca persistencia del sometimiento de las mujeres, y así sucesivamente), sin tener que hallar evaluaciones altamente diferenciadas de cada arreglo político y social en comparación con los demás (por ejemplo, con preguntas como: ¿qué impuesto debe establecerse sobre la venta de petróleo, por razones ambientales, en un país determinado?).

He discutido en otro lugar por qué una teoría sistemática y disciplinada de la evaluación razonada, que incluya la evaluación de la justicia social, no requiere adoptar una forma «totalista»*. Lo incompleto puede ser duradero por diferentes razones, incluidas brechas insalvables en información, e imposibilidad de resolver en juicios que implican consideraciones dispares que no pueden ser eliminadas por entero, aun con toda la información. Por ejemplo, pueden ser difíciles de resolver los reclamos enfrentados sobre diferentes consideraciones de equidad, uno de cuyos casos especiales es la máxima lexicográfica de Rawls, que concede prioridad total a la mínima ganancia del grupo más desaventajado incluso cuando ello entraña enormes pérdidas para grupos que no están en la peor situación pero que están mal, y sobre los cuales observadores imparciales pueden adoptar muy diferentes posiciones razonables. Puede haber también compromisos razonables variables para equilibrar pequeñas ganancias en libertad, la cual tiene prioridad en el primer principio de Rawls, contra cualquier reducción en desigualdad económica, no importa cuán gran-

* Ésta fue una característica central del enfoque de la teoría de la elección social que traté de desarrollar en mi libro *Elección colectiva y bienestar social*. La cuestión ha sido retomada, con respuestas a las críticas, en algunos de mis ensayos recientes: «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997; «The Possibility of Social Choice», *American Economic Review*, núm. 89, 1999, e «Incompleteness and Reasoned Choice», *Synthese*, núm. 140, 2004. Véanse también la respuesta de Isaac Levi al último en «Amartya Sen», en el mismo número de *Synthese*, y su importante libro *Hard Choices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

de sea. La importancia de reconocer la pluralidad de las razones de la justicia ya ha sido estudiada al comienzo de este libro, y la cuestión se examinará de manera adicional en capítulos posteriores.

Y sin embargo, a pesar de esta duradera ambigüedad, todavía podemos coincidir en que hay un claro fracaso social implícito en las persistentes hambrunas o en la extendida falta de atención médica, que piden urgente reparación (con lo cual se produce un avance de la justicia), aun después de tomar nota de los costos. Igualmente, podemos reconocer la posibilidad de que la libertad de los diferentes individuos pueda, hasta cierto punto, entrar en colisión (de suerte que cualquier refinamiento en las exigencias de la «libertad igual» puede ser difícil de lograr), y sin embargo coincidir en que la tortura gubernamental de los prisioneros o la detención arbitraria de personas acusadas sin acceso al debido proceso, constituiría una injusta violación de la libertad que exige urgente rectificación.

Existe una consideración adicional que puede actuar poderosamente en la dirección de abrir espacio político a los juicios incompletos sobre la justicia social, incluso si cada persona dispusiere de un completo ordenamiento de los posibles arreglos sociales. Puesto que una teoría de la justicia, en las formas tradicionales, invoca el acuerdo entre las diferentes partes (por ejemplo, en el acuerdo unánime que se busca en la «posición original» en el esquema de Rawls), lo incompleto también puede surgir de la posibilidad de que distintas personas puedan discrepar sobre las evaluaciones (sin dejar de coincidir en muchos juicios comparativos). Aun después de que los intereses creados y las prioridades personales hayan sido de algún modo «eliminados» de toda consideración mediante dispositivos tales como el «velo de ignorancia», puede haber opiniones opuestas sobre las prioridades sociales, por ejemplo sobre la ponderación de los reclamos por el derecho a los frutos del trabajo propio (como en el ejemplo de los tres niños que se disputan el uso de una flauta).

Incluso cuando todas las partes involucradas tienen sus propios órdenes de justicia que no son congruentes, la «intersección» entre los órdenes, es decir, las creencias *compartidas* de las distintas partes, producirán una jerarquía parcial, con diferentes grados de articulación (según la similitud entre las categorías)¹⁷. La aceptabilidad de las evaluaciones incompletas es ciertamente un tema central en la teoría de la elección social en general, y es relevante también para las teorías de la justicia, aunque la «justicia como equidad» de Rawls y otras teorías

afirman con firmeza (y es una afirmación más que algo establecido por los argumentos presentados) que un acuerdo completo surgirá en definitiva de la «posición original» y de otros formatos.

Así, por razón de las evaluaciones individuales incompletas y de la congruencia incompleta entre diferentes evaluaciones individuales, la persistencia de lo inacabado puede ser un rasgo resistente de los juicios sobre la justicia social. Esto puede ser problemático para la identificación de una sociedad perfectamente justa y para la extracción de conclusiones trascendentales*. Y sin embargo, tal calidad de incompleto no evitaría hacer juicios comparativos sobre la justicia en muchos casos, donde puede haber justo acuerdo sobre órdenes particulares por parejas, acerca de lo que amplía la justicia y reduce la injusticia.

Así, la solución de continuidad entre el enfoque relacional y el enfoque trascendental de la justicia parece ser muy comprensiva. A pesar de su propio interés intelectual, la pregunta por la sociedad justa no es un buen punto de partida para una teoría útil de la justicia. A esto hay que añadir la conclusión adicional de que puede no ser tampoco un buen punto de llegada. ¿Una teoría sistemática de la justicia comparativa no requiere, ni produce necesariamente, una respuesta a la pregunta por la sociedad justa?

LA ELECCIÓN SOCIAL COMO MARCO PARA EL RAZONAMIENTO

¿Cuáles son entonces los puntos relevantes de la teoría de la elección social para la teoría de la justicia? Hay muchas conexiones, pero me centraré aquí en siete contribuciones significativas, además del tema de las realizaciones sociales (ya considerado)¹⁸.

* En el campo matemático, hay que reconocer que un ordenamiento transitivo pero incompleto de un conjunto finito producirá invariablemente uno o más elementos «máximos», en el sentido de una o más alternativas no dominadas por ningún elemento. Un conjunto máximo no debe, sin embargo, ser confundido con un conjunto de «mejores» elementos, puesto que la condición de máximo no garantiza la existencia de un mejor elemento (sólo uno que no es peor que cualquier otro). Sobre la amplia relevancia de la distinción entre lo máximo (requerido para una elección aceptable) y lo óptimo (requerido para una elección perfecta), véanse mi «Internal Consistency of Choice», *Econometrica*, núm. 61, 1993, y «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997. La naturaleza fundacional de la distinción matemática implícita puede verse en N. Bourbaki, *General Topology*, Addison-Wesley, Reading, 1966, y *Theory of Sets*, Addison-Wesley, Reading, 1968.

(1) Énfasis en lo comparativo y no sólo en lo trascendental

Tal vez la contribución más importante del enfoque de la elección social a la teoría de la justicia sea su preocupación por las evaluaciones comparativas. Este esquema, relacional y no trascendental, se concentra en la razón práctica tras lo que hay que escoger y las decisiones que hay que tomar, más que en la especulación sobre qué sería una sociedad perfectamente justa (sobre la cual puede o no haber acuerdo). Una teoría de la justicia tiene algo que decir acerca de las ofertas disponibles, en lugar de mantenernos absortos en un mundo imaginario de imbatible magnificencia. Puesto que ya he comentado este contraste, no diré más aquí.

(2) Reconocimiento de la ineludible pluralidad de los principios rivales

La teoría de la elección social ha dado considerable reconocimiento a la pluralidad de las razones, todas las cuales exigen nuestra atención cuando se plantean cuestiones de justicia social, y pueden entrar en conflicto unas con otras. Esta ineludible pluralidad puede o no conducir a un resultado de imposibilidad, que genere un callejón sin salida, pero la necesidad de tomar nota de la posibilidad de conflictos duraderos entre principios no eliminables puede ser muy importante para la teoría de la justicia. En los capítulos siguientes, esta pluralidad será más ampliamente explorada.

(3) Permitir y facilitar el reexamen

Otro rasgo importante es la forma en que la teoría de la elección social, de manera persistente, ha abierto espacio a la evaluación y al escrutinio. En efecto, una de las principales contribuciones de fórmulas como el teorema de imposibilidad de Arrow es demostrar que principios generales sobre decisiones sociales plausibles pueden resultar muy problemáticos puesto que pueden reñir con otros principios generales también plausibles.

Con frecuencia pensamos, aunque de manera implícita, en el carácter plausible de los principios en una serie de casos específicos que enfocan nuestra atención en esas ideas (la mente humana no

tiene capacidad suficiente para captar el inmenso alcance de los principios generales). Pero una vez que los principios se formulan en términos amplios y cubren *inter alia* muchos más casos que los que han motivado nuestro interés en esos principios, podemos enfrentarnos a obstáculos imprevistos. Tenemos que decidir entonces qué hay que conceder y por qué. Algunos pueden creer que la teoría de la elección social es muy permisiva e indecisa (Condorcet vio sus resultados como el comienzo y no como el término de una discusión), pero la alternativa, bien ilustrada por teorías de la justicia como las de Rawls y Nozick, con su inflexible insistencia en exigentes y rigurosas reglas, no hace justicia a la idea de justicia.

(4) Permisibilidad de las soluciones parciales

La teoría de la elección social permite la posibilidad de que incluso una teoría completa de la justicia pueda producir ordenamientos incompletos de justicia. En efecto, en muchos casos lo incompleto puede ser «asertivo» y producir formulaciones como que X e Y *no pueden* ser ordenados según criterios de justicia. Esto contrasta con lo incompleto tentativamente aceptado, mientras espera o trabaja para ser completo, con base en más información o más profundo examen, o con el uso de algunos criterios adicionales.

La teoría de la justicia tiene que dar cabida tanto a lo incompleto asertivo como a lo incompleto tentativo. Lo incompleto tentativo puede reflejar dificultades operativas más que un bloqueo conceptual o valorativo más profundo. Los problemas operacionales pueden estar relacionados con limitaciones del conocimiento o complejidad de los cálculos o algunas otras barreras prácticas en la aplicación (el tipo de consideraciones que ha sido poderosa y luminosamente explorado por Herbert Simon, y que ha conducido a su importante noción de «racionalidad limitada»)¹⁹. Aun cuando lo incompleto es en este sentido tentativo, puede ser temerario pedir su incorporación en una teoría efectiva de la justicia, que dé cabida a la revisión y la posible extensión. En contraste, con lo incompleto asertivo la naturaleza parcial de la solución es una parte integral de las conclusiones avanzadas por una teoría de la justicia, incluso si esa teoría pudiese permanecer abierta al escrutinio adicional y a la revisión.

(5) Diversidad de interpretaciones e insumos

La estructura formal de la teoría de la elección social, que a menudo adopta la forma de exploración de conexiones funcionales, guiada por conjuntos de axiomas, entre preferencias y prioridades individuales por una parte, y conclusiones sociales por la otra, está abierta a interpretaciones alternativas. Por ejemplo, dentro de la disciplina ha habido considerable interés en la distinción entre la agregación de intereses individuales y la de juicios individuales²⁰.

La voz de una persona puede contar porque sus intereses están comprometidos o porque su razonamiento y su juicio pueden iluminar una discusión. El juicio de una persona puede ser considerado importante porque es una de las partes directamente implicadas (esto puede llamarse «derecho de pertenencia») o porque la perspectiva de la persona y sus razones aportan percepción y discernimiento a una evaluación, y hay razón para escuchar esa evaluación, sea o no la persona parte directamente implicada (esto puede llamarse «relevancia para la ilustración»)²¹. En el universo rawlsiano de la justicia como equidad, el derecho de pertenencia parece recibir toda la atención en el nivel político (aunque Rawls crea la posición original con el propósito de recortar la influencia de los intereses creados en la elección de los principios de justicia), al paso que en el enfoque del «espectador imparcial» de Adam Smith se concede un lugar muy importante a las voces distantes por su relevancia para la ilustración, al evitar, por ejemplo, el parroquialismo de las perspectivas locales. Este contraste se explotará con más detalle en el capítulo 6.

En ocasiones, las llamadas preferencias y prioridades «individuales» pueden verse no como las de personas distintas, sino como las de diferentes enfoques de la misma persona frente a las decisiones en cuestión, todas las cuales podrían demandar respeto y atención. Otra variante se refiere a la posibilidad de que las preferencias individuales no sean individuales (en ninguno de sus sentidos), como se presume habitualmente en la tradicional teoría de la elección social, sino preferencias diversas producidas por diferentes tipos de razonamiento. En general, la teoría de la elección social como disciplina se ocupa de alcanzar juicios globales para la elección social con base en una diversidad de perspectivas y prioridades.

(6) Énfasis en articulación y razonamiento precisos

Existe algún mérito general en la claridad de los axiomas enunciados por completo y en las derivaciones establecidas con cuidado, que facilitan ver lo que se asume y lo que entrañan unos y otras. Puesto que las exigencias vinculadas a la búsqueda de la justicia en la discusión pública, y a veces en las teorías de la justicia, dejan considerable espacio para la articulación clara y la defensa completa, esta claridad puede ser en sí misma un aporte.

Consideremos, por ejemplo, la tesis de Rawls sobre la emergencia de un contrato en la posición original con las prioridades que él especifica, incluida la prioridad global de la libertad según el primer principio y la prioridad condicional de los intereses del grupo más pobre, juzgado por la posesión de bienes primarios, según el segundo principio*. Pero hay otros contratos alternativos que también tienen interés, y puede o no haber acuerdo claro sobre esto aun en las circunstancias de la posición original. La convicción de Rawls de que sus principios emergerían unánimemente en la posición original no está respaldada por ningún tipo de razonamiento definitivo, y no está muy claro qué premisas normativas conducirían a esa precisa opción o serían consistentes con ella. En efecto, muchas y muy detalladas investigaciones en teoría de la elección social han identificado la base axiomática de estas presunciones de Rawls²², y han ayudado a aclarar sobre qué versan los debates. Aun cuando las correspondencias axiomáticas no resuelven la difícil cuestión de estar seguro acerca de qué escoger, ellas muestran las líneas sobre las cuales pueden proceder con provecho los debates normativos.

Por su compleja naturaleza, los valores humanos y el razonamiento social pueden ser difíciles de captar en términos axiomáticos exactos, y aun así la necesidad de claridad, en la medida de lo posible, tiene mucho mérito dialógico. Cuán lejos ir hacia la axiomatización no puede ser sino, en una medida considerable, una cuestión de criterio sobre tesis rivales de precisa caracterización, por una parte, y sobre la necesidad de tomar nota, por otra, de las complejidades difíciles de convertir en axiomas pero que constituyen preocupaciones significa-

* Rawls presenta en su *Teoría de la justicia* varios argumentos sobre por qué estos principios pueden llamar la atención en la posición original, y los sustenta con argumentos un tanto más amplios en sus escritos posteriores, en particular en *El liberalismo político*.

tivas cuya discusión resulta muy útil en términos más generales y un tanto informales. La teoría de la elección social puede desempeñar un importante papel de clarificación en este proceso interactivo.

(7) El papel del razonamiento público en la elección social

Aun cuando la teoría de la elección social fue iniciada por un grupo de matemáticos, el tema ha estado muy vinculado a la defensa de la razón pública. Los resultados matemáticos pueden ser insumos para la discusión pública, como quería Condorcet, quien fue también un distinguido matemático. Los resultados de imposibilidad, incluidos la paradoja del voto de Condorcet y el mucho más comprensivo teorema de imposibilidad de Arrow, están diseñados en parte como contribuciones a una discusión pública acerca del tratamiento de estos problemas y las variaciones que deben ser examinadas*.

Consideremos otro teorema de imposibilidad en la teoría de la elección social («la imposibilidad del liberal paretiano»), que muestra la incompatibilidad de una mínima insistencia en la libertad de los individuos sobre sus respectivas vidas personales con el respeto por las preferencias unánimes de todos por cualquier otra opción²³. Este resultado, que presenté en 1970, suscitó una extensa bibliografía sobre la naturaleza y la causalidad del resultado de imposibilidad y, por supuesto, sobre sus implicaciones²⁴. El resultado conduce, en particular, al escrutinio crítico de la relevancia de la preferencia (que aclara que el razonamiento detrás de la preferencia, incluso cuando ha sido unánimemente adoptado, puede significar una diferencia) así como de la manera correcta de captar el valor de la libertad y del liberalismo en la elección social. (Estas cuestiones se discutirán en profundidad en el capítulo 14 «Igualdad y libertad»). También se han planteado debates sobre la necesidad de las personas de respetar sus derechos sobre sus propias vidas personales, puesto que el resultado de imposibilidad produce una condición llamada «dominio universal», que hace igualmente admisible cualquier conjunto de

* Los trabajos de James Buchanan y la escuela de «la elección pública» fundada por él han supuesto una gran contribución sobre el papel y la importancia del razonamiento público. Véanse J. Buchanan, «Social Choice, Democracy and Free Market» e «Individual Choice in Voting and the Market», *Journal of Political Economy*, núm. 62, 1954. Véanse también su *Liberty, Market and the State*, Wheatsheaf Books, Brighton, 1986, y, con Gordon Trullock, *El cálculo del consenso*, Espasa Calpe, Madrid, 1980.

preferencias individuales. Si resulta, por ejemplo, que para salvaguardar las libertades de todos debemos cultivar la tolerancia de cada uno en nuestros respectivos valores, entonces ésa es una justificación de razón pública para cultivar la tolerancia²⁵. Lo que es, formalmente, un mero resultado de imposibilidad puede tener entonces implicaciones para varios tipos de razonamiento público, incluidos el cuestionamiento del fundamento normativo de las preferencias, la comprensión de las exigencias de la libertad y la necesidad de revisión de las normas de razonamiento y conducta²⁶.

DEPENDENCIA MUTUA DE LA REFORMA INSTITUCIONAL Y EL CAMBIO DE CONDUCTA

Como se ha visto, hay una relación bilateral entre el estímulo dado a la reconsideración del comportamiento sobre bases de justicia social y la necesidad institucional de impulsar la búsqueda de la justicia social, dentro de los parámetros de conducta de una sociedad. Por ejemplo, la insistencia de Condorcet en la importancia de la educación de las mujeres estaba ligada, entre otras cosas, a su reconocimiento de la necesidad de oír las voces de las mujeres en los asuntos públicos tanto como en la vida familiar y social. El papel de las voces de las mujeres puede, a su vez, llevarnos a conceder prioridad en las políticas públicas a la educación de las mujeres como parte de la promoción de la justicia en la sociedad, tanto por sus beneficios directos cuanto por sus consecuencias indirectas.

La función de la educación y de la ilustración es central en el esquema de Condorcet para la sociedad. Consideremos, por ejemplo, sus matizadas opiniones sobre el problema demográfico en contraste con la preocupación monotemática de Malthus por el fracaso de la racionalidad humana en frenar la marea. Condorcet precedió a Malthus en llamar la atención sobre la posibilidad de la superpoblación en el mundo si la tasa de crecimiento no se reducía, una observación de la cual partió Malthus, como reconoció, cuando desarrolló su propia teoría alarmista sobre la catástrofe demográfica.

Sin embargo, Condorcet decidió también que una sociedad más educada, con ilustración social, discusión pública y educación femenina más extendida, reduciría de manera dramática la tasa de crecimiento de la población y podría incluso detenerla o invertirla, una lí-

nea de análisis que Malthus rechazó y por la cual censuró la credulidad de Condorcet*. Hoy, mientras Europa lucha con el miedo a la contracción de la población y no a su explosión, y en todo el mundo se acumulan las pruebas sobre los efectos dramáticos de la educación en general y de la educación de las mujeres en particular en la reducción de la tasa de crecimiento de la población, el aprecio de Condorcet por la ilustración y el entendimiento interactivo ha sido mucho más reivindicado que el terrible cinismo de Malthus, quien negaba el papel de la razón humana libre en la reducción del tamaño de la familia²⁷. El énfasis de Condorcet en el papel del razonamiento individual y público en las decisiones familiares y en los procesos sociales se refleja bien en los fundamentos teóricos de la teoría de la elección social como enfoque general.

En verdad, la conexión básica entre el razonamiento público, por una parte, y las exigencias de las decisiones sociales participativas, por la otra, es clave no sólo para el desafío práctico de hacer más efectiva la democracia, sino también para el problema conceptual de fundar una idea articulada de justicia social sobre las exigencias de la elección social y la equidad. Ambos ejercicios tienen un destacado lugar en la tarea con la cual está comprometido este libro.

* Condorcet, *Oeuvres*, Firmin Didot Frères, París, 1847, vol. 6; Thomas Robert Malthus, *Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, Mr. Condorcet and Other Writers*, J. Johnson, Londres, 1798.

5. IMPARCIALIDAD Y OBJETIVIDAD

La Bastilla, la gran fortaleza y prisión de París, fue asaltada el 14 de julio de 1789. Con el impulso del proceso revolucionario, la Asamblea Nacional adoptó la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en agosto y en noviembre prohibió que sus miembros aceptaran empleos del rey Luis XVI. Edmund Burke, quien habló con tanta simpatía en favor de los indios oprimidos por el ejército británico (como se vio en la Introducción) y quien abogó por los norteamericanos colonizados durante su propia revolución en 1776, ¿dio la bienvenida inmediata a la Revolución francesa? ¿Fue receptivo con la Sociedad Revolucionaria que, en su famosa reunión de Londres en noviembre de 1789, felicitó a la Asamblea Nacional francesa por su compromiso radical? La respuesta es no. Burke se opuso por completo a la Revolución francesa y la denunció de manera inequívoca en un discurso pronunciado en el Parlamento británico en febrero de 1790.

Burke fue un liberal, pero su posición sobre la Revolución francesa era claramente conservadora. En efecto, su evaluación de esa revolución lo condujo a formular uno de los manifiestos fundacionales de la moderna filosofía conservadora, sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. No hay conflicto aquí, sin embargo, con la posición radical de Burke sobre la India, que era básicamente conservadora, ya que lamentaba, entre otras cosas, la destrucción del antiguo orden social indio. Coherente con su inclinación conservadora, Burke estaba en contra del trastorno causado por el nuevo dominio británico en la India y también contra la revuelta en Francia. En el pensamiento clasificatorio moderno, el primero (Burke sobre el dominio británico en la India) puede estar en la «izquierda», mientras

que el segundo (Burke sobre la Revolución francesa) sería colocado en la «derecha», pero uno y otro encajan perfectamente desde el punto de vista de los principios de Burke y se unen de manera primorosa.

Pero ¿qué ocurre con la guerra de independencia de Estados Unidos? Allí, Burke no era conservador, apoyaba el levantamiento en América y estaba de acuerdo con el gran cambio. ¿Cómo se concilia eso? Creo que es un error tratar de interpretar las diferentes decisiones que una persona toma sobre una variedad de temas dispares desde el punto de vista de una sola idea clasificatoria, en este caso el conservadurismo. Esto se aplica especialmente a Burke, quien tenía una mente muy amplia y se interesaba en muchos temas distintos, separados entre sí. Pero también se aplica a un conjunto de diferentes razones para la justicia que atañen a cualquier evento individual. Sería absurdo tratar de explicar las actitudes de Burke frente a diversos acontecimientos de su mundo del siglo XVIII desde el punto de vista de una sola inclinación: conservadora, radical u otra.

Y sin embargo, incluso en el caso de la Revolución americana, había un aspecto fuertemente conservador en la visión de Estados Unidos que Burke apoyaba. Mary Wollstonecraft, la activista radical y pensadora feminista, planteó algunas preguntas muy agudas a Burke poco después de su discurso contra la Revolución francesa en el Parlamento británico. Su crítica apareció en un libro bajo la forma de una extensa carta, que incluye un cuestionamiento de la posición de Burke no sólo sobre la Revolución francesa sino también sobre la Revolución americana, que él respaldaba. En un comentario aparentemente enigmático, Wollstonecraft decía: «No puedo concebir sobre qué principio podría el señor Burke defender la independencia americana»*. ¿De qué podía estar hablando la radical Mary Wollstonecraft al criticar a Burke por su apoyo a la Revolución americana?

Wollstonecraft hablaba, en efecto, de lo inadecuada que resultaba una defensa de la libertad que separaba a ciertas personas cuyas li-

* Esto pertenece a uno de los dos libros de Wollstonecraft sobre lo que ahora llamaríamos «derechos humanos»: el primero se intitulaba *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke, Occasioned by his Reflections on the Revolution in France*, terminado en 1790 y seguido dos años más tarde por *A Vindication of the Rights of Woman*. Ambas monografías están incluidas en la edición de las obras de Wollstonecraft realizada por Sylvia Tomaselli para Cambridge University Press.

bertad e independencia debían ser cultivadas y protegidas, mientras se dejaba sin atención la injusticia que padecían otras personas. La oposición de Wollstonecraft se dirigía contra el silencio de Burke sobre los derechos de los esclavos americanos mientras defendía la libertad de los que *no eran esclavos* y exigían su independencia. Esto es lo que ella decía:

El contenido completo de sus plausibles argumentos consolida la esclavitud sobre una fundamentación eterna. Si admitimos que su servil referencia a la antigüedad y su prudente atención al interés propio tienen la fuerza que él insiste en darles, el tráfico de esclavos no debe abolirse nunca. Y puesto que nuestros ignorantes ancestros, al no comprender la dignidad natural del hombre, sancionaron un tráfico que ultraja la razón y la religión, hemos de someternos a la costumbre inhumana y considerar que un insulto atroz a la humanidad es amor a la patria y sometimiento a las leyes que garantizan nuestra propiedad¹.

La esclavitud sería abolida en Estados Unidos mucho después que en el Imperio británico, tan sólo tras la guerra civil, en la década de 1860. En una mirada retrospectiva, la crítica de Wollstonecraft a la opinión de Burke sobre la Revolución americana va mucho más allá de la mera consistencia teórica. En efecto, Estados Unidos se tomó su tiempo para enfrentarse a la anomalía que comprometió seriamente su dedicación a la libertad para todos, merced a la trata de esclavos. El propio presidente Abraham Lincoln inicialmente no había planteado derechos políticos y sociales para los esclavos, sino apenas algunas garantías mínimas, como la vida, la libertad y los frutos del trabajo, setenta años después del inequívoco señalamiento de Mary Wollstonecraft sobre las contradicciones en la retórica de la libertad en Estados Unidos.

El principal argumento de Wollstonecraft aquí, como en otros textos, es que resulta insostenible una defensa de la libertad de los seres humanos que separa a algunas personas, cuyas libertades importan, de otras excluidas de esa categoría protegida*. Dos años des-

* El argumento de Wollstonecraft ha tenido un gran alcance en su aplicación, por ejemplo, al estatus de los intocables en la India (la intocabilidad fue tolerada en la época del Imperio británico y sería abolida tan sólo después de la independencia de la India en 1947), a la condición de los no blancos en la Sudáfrica del *apartheid* (que cambió sólo después de la caída de aquel régimen) y a otros casos menos claros de exclusión basada en la clase, la religión o la etnia.

pués de la carta de Wollstonecraft a Burke, ella publicó el segundo de sus dos tratados de derechos humanos, *Vindicación de los derechos de la mujer*². Uno de los temas de este segundo volumen es que no podemos defender los derechos del hombre sin defender los derechos de la mujer. La tesis central consiste en que la justicia, por su propia naturaleza, ha de tener un alcance universal, en lugar de aplicarse a unos y no a otros.

IMPARCIALIDAD, COMPRENSIÓN Y OBJETIVIDAD

¿Puede haber una satisfactoria comprensión de la ética en general y de la justicia en particular que confíe su atención a algunas personas y no a otras, con la presunción, así sea implícita, de que algunas personas son relevantes y otras no? La filosofía política y moral contemporánea ha seguido de manera general la orientación de Mary Wollstonecraft y niega esa posibilidad al exigir que se vea a todo individuo como política y moralmente relevante*. Incluso si, por una u otra razón, terminamos concentrándonos en las libertades de un grupo particular de personas, como los miembros de una nación, una comunidad o una familia, tiene que haber algún tipo de indicador que sitúe estos estrechos ejercicios dentro de un marco más amplio y más comprensivo que tenga en cuenta a todos. La inclusión selectiva sobre una base arbitraria en una categoría protegida, entre aquellos cuyos intereses importan o cuyas voces cuentan, sería la expresión de un prejuicio. La universalidad de inclusión como la que exige Wollstonecraft es, en efecto, parte integral de la imparcialidad, cuyo lugar en la ética en general y en la teoría de la justicia en particular se ha visto antes (en especial en el capítulo 1).

Quizá nadie ha hecho tanto como Immanuel Kant por la comprensión de esa exigencia de universalidad, como en la formulación clásica de su imperativo categórico: «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser en todo momento principio de una ley

* Una buena colección de ensayos, a cargo de un grupo de sobresalientes filósofos, acerca de cómo esta batalla por la inclusión se ha librado —y ganado en el nivel teórico— puede encontrarse en el volumen dedicado a la memoria de Susan Moller Okin: Debra Satz y Rob Reich (eds.), *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.

universal»³. Cuando Henry Sidgwick, el gran economista y filósofo utilitarista, enunció su propia exigencia de cobertura universal, atribuyó su comprensión a Kant, a pesar de la distancia entre el utilitarismo y la filosofía kantiana. Sidgwick lo expresó así en su libro clásico *The Methods of Ethics*: «Que lo que sea justo para mí sea justo para todas las personas en circunstancias similares, según la fórmula con la cual acepté la máxima kantiana, me ha parecido ciertamente fundamental, ciertamente verdadero y no sin importancia práctica»⁴. Al describir la máxima de Kant como «ciertamente verdadera», Sidgwick hace un uso del lenguaje que algunos quisieran reducir sólo a cuestiones de ciencia y epistemología, en lugar de aplicarlo a la ética.

He comentado ya cómo la imparcialidad en la evaluación puede ofrecer una idea comprensible y plausible de la objetividad en la filosofía política y moral. Lo que desde el punto de vista de la separación convencional entre la ciencia y los valores puede parecer tan sólo un discurso equivocado, puede reflejar una disciplina que el lenguaje ha llegado a absorber. En efecto, cuando Sidgwick describe la tesis de Kant como «ciertamente verdadera», su argumento es suficientemente claro y nos evita entrar en un extenso debate sobre si las proposiciones éticas pueden ser objetivas o verdaderas. El lenguaje de la justicia y la injusticia refleja la comprensión y la comunicación compartidas sobre el contenido de los enunciados y las tesis de este tipo, incluso si la naturaleza sustancial de las tesis puede disputarse después de haber sido comprendida.

Hay aquí realmente dos diferentes cuestiones de no subjetividad: una de comprensión y comunicación sobre una base objetiva (de tal manera que las creencias y expresiones de cada persona no sean ineludiblemente confinadas a una cierta subjetividad personal que los otros no sean capaces de penetrar), y la otra de aceptabilidad objetiva (de tal suerte que las personas puedan participar en debates sobre la corrección de las tesis formuladas por diferentes personas). La tesis de Wollstonecraft sobre la corrección esencial de incluir a todas las personas en los planteamientos de la moral y la política, o la afirmación de Sidgwick sobre la verdad de la universalidad y la imparcialidad, implican cuestiones de comprensión interpersonal y de veracidad general. Ambas se refieren a la idea de objetividad en distintas formas. La bibliografía sobre objetividad ética ha entrado en cada una de estas cuestiones y, aunque están interrelacionadas, no son exactamente iguales.

EMBROLLOS, LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

Empiezo con el primer tema, el de la comunicación y la comprensión interpersonal, que son vitales para el razonamiento público. Nuestro lenguaje refleja la variedad de preocupaciones sobre las cuales versan nuestras evaluaciones éticas. Hay aquí vastos embrollos de hechos y valores, pero como ha observado con perspicacia Vivian Walsh, «mientras la frase “embrollos de hecho y valor” es una abreviación conveniente, de manera típica lidiamos con (como aclara Hilary Putnam) un triple enredo: de hecho, convención y valor»⁵. Vale la pena enfatizar aquí el papel que una comprensión de las convenciones desempeña en el cabal entendimiento de nuestras inquietudes éticas y sociales.

En verdad, como dijo hace casi ochenta años en sus *Cartas desde la cárcel* Antonio Gramsci, quizá el filósofo marxista más creativo del siglo xx: «Al adquirir una concepción del mundo, uno siempre pertenece a un grupo particular que es el de todos los elementos sociales que comparten el mismo modo de pensar y actuar. Somos todos conformistas de un conformismo u otro, somos siempre el hombre en la masa o el hombre colectivo»⁶.

Aquí cabe una pequeña digresión en torno a la opinión de Gramsci sobre los embrollos y el uso de las reglas lingüísticas, que tiene amplia relevancia para el desarrollo de la filosofía contemporánea. En otro lugar⁷ he tratado de sostener que el pensamiento de Gramsci tuvo un papel distante pero importante en la sustancial transición de Ludwig Wittgenstein, que había recibido la significativa influencia de Piero Sraffa, lejos de su búsqueda fallida de una descripción completa de lo que ha sido llamado, un tanto engañosamente, «la teoría pictórica del significado», reflejada de manera amplia en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Esa interpretación putativa considera que una frase es un estado de cosas por ser una pintura de él, así que una proposición y lo que ella describe se supone que tienen, en cierto sentido, la misma forma lógica.

Las dudas de Wittgenstein sobre la solidez de este enfoque se desarrollaron y maduraron tras su regreso a Cambridge en enero de 1929 (él había sido estudiante allí, bajo la tutela de Bertrand Russell). En esta transformación tuvo un gran papel Piero Sraffa, un economista de Cambridge (adscrito también, como Wittgenstein, al Trinity College), quien había trabajado con Antonio Gramsci (en *L'Ordine Nuovo*,

un periódico fundado por Gramsci y proscrito después por el gobierno fascista de Mussolini) y había recibido mucha influencia de él. Wittgenstein diría después a Henrik von Wright, el distinguido filósofo finlandés, que estas conversaciones lo hacían sentir «como un árbol con todas las ramas cortadas». Resulta convencional dividir la obra de Wittgenstein en «temprana» y «tardía», y en fijar el año de 1929 como la línea divisoria entre las dos etapas. En el prefacio a su importante libro *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein reconocía su deuda frente a la crítica de que «un profesor de esta universidad, el señor P. Sraffa, entrenó mis pensamientos sin cesar durante muchos años» y agregaba que él estaba «en deuda con este estímulo por las ideas más consecuentes de este libro»⁸.

Wittgenstein también dijo a su amigo Rush Rhees, otro filósofo de Cambridge, que lo más importante que Sraffa le había enseñado era un «estilo antropológico» de tratar los problemas filosóficos⁹. Mientras el *Tractatus* trata de ver el lenguaje aislado de las circunstancias sociales en las cuales se emplea, las *Investigaciones filosóficas* enfatizan las convenciones y reglas que dan a las expresiones su significado particular. Y esto es, claro está, una parte de lo que Vivian Walsh llama el «triple embrollo», que interesaba mucho a Gramsci y Sraffa. Es fácil advertir la conexión de esta perspectiva con lo que ha venido a conocerse como «filosofía del lenguaje ordinario», que se convirtió en una disciplina tan notable en la filosofía anglosajona, en gran medida bajo la influencia del Wittgenstein tardío*.

* Tal vez debo comentar brevemente aquí, aunque sólo en interés del chisme, una anécdota repetida con frecuencia sobre un momento supuestamente crucial en la transición de Wittgenstein del mundo del *Tractatus* al de las *Investigaciones filosóficas*. Según la tradición, cuando Wittgenstein le dijo a Sraffa que la manera de entender el significado de una frase era mirar su forma lógica, Sraffa respondió con el gesto napolitano de escepticismo de cepillarse la barbilla con las puntas de los dedos y entonces preguntó: «¿Cuál es la forma lógica de *esto*?». Piero Sraffa (a quien, más tarde, tuve el privilegio de conocer bien primero como estudiante y después como colega en el Trinity College de Cambridge) insistía en que este relato, si no enteramente apócrifo («no puedo recordar la ocasión específica»), era más un cuento con moraleja que un episodio real («yo discutía con Wittgenstein tanto y con tanta frecuencia que las puntas de mis dedos no tenían necesidad de hablar mucho»). Pero la historia ilustra de manera muy gráfica que el escepticismo del gesto napolitano (incluso cuando lo hace un chico toscano de Pisa, nacido en Turín) puede ser interpretado desde el punto de vista, y sólo desde el punto de vista, de las reglas y convenciones establecidas (la «corriente de la vida», en efecto, como solía llamarla el círculo de Gramsci) en el mundo napolitano.

Gramsci ponía mucho énfasis en destacar el papel del lenguaje ordinario en la filosofía, y él vinculaba la importancia de esta cuestión epistemológica con sus preocupaciones sociales y políticas. En un ensayo sobre «el estudio de la filosofía», Gramsci discute «algunos puntos preliminares de referencia» que incluyen la tesis audaz de que «es esencial destruir el extendido prejuicio de que la filosofía es extraña y difícil tan sólo porque es la actividad intelectual específica de una categoría particular de especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos». Se trata más bien, sostenía Gramsci, de «mostrar primero que todos los hombres son “filósofos” al definir los límites y las características de la “filosofía espontánea”, que es propia de todos». ¿Y qué forma parte de esta filosofía espontánea? El primer punto de la lista para Gramsci es «el lenguaje, que es una totalidad de nociones y conceptos determinados, y no sólo de palabras gramaticalmente vacías». La relevancia de esto para ver el lenguaje y la comunicación a «la manera antropológica», que Sraffa exaltaba ante Wittgenstein, sería difícil de eludir y es efectivamente una de las preocupaciones importantes en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci.

RAZONAMIENTO PÚBLICO Y OBJETIVIDAD

El conformismo es claramente necesario en algún grado para hacer posible la comprensión en cualquier campo, incluido el de los pronunciamientos éticos, pero entonces está la cuestión adicional de la aceptación o el rechazo de una tesis ya comprendida. Por su posición política radical, Gramsci quería cambiar el pensamiento y las prioridades de la gente, pero esto requería también un compromiso con el modo compartido de pensar y actuar, pues para nuestra comunicación tenemos que ser, como citamos antes, «conformistas de un conformismo u otro... el hombre en la masa o el hombre colectivo». Ésta es una especie de tarea dual, mediante un lenguaje y una imaginiería que comunican eficientemente a través del uso de reglas conformistas, mientras se trata de hacer que este lenguaje exprese propuestas no conformistas. El objetivo era formular y discutir ideas que son significativamente nuevas pero que sin embargo se entenderían con facilidad desde el punto de vista de las viejas reglas de expresión.

La relevancia de esta tarea dual es fácil de ver cuando buscamos ideas establecidas sobre la justicia y a la vez proponemos ideas adicio-

nales que una teoría de la justicia necesita tener en cuenta. Puesto que el razonamiento público y los debates son vitales para la búsqueda de la justicia (por razones ya estudiadas), el papel de este doble compromiso es muy central en el proyecto de este libro. Lo que está bajo escrutinio aquí, al examinar la corrección de una propuesta ética, es el razonamiento en el cual está basada esa tesis y la aceptabilidad de esa forma de razonar. Como se ha sostenido antes (en el capítulo 1), la cuestión de la objetividad está implicada de manera esencial en este ejercicio. Las exigencias de la objetividad ética, se ha dicho, se relacionan en forma estrecha con la habilidad de enfrentarse al razonamiento público abierto, y éste, a su vez, tiene conexiones cercanas con la naturaleza imparcial de las posiciones propuestas y los argumentos en su favor.

La crítica de Mary Wollstonecraft a Edmund Burke implica, primero, establecer que Burke realmente apoya el sostenimiento de la esclavitud sobre una «fundamentación eterna» a través de su defensa del reclamo americano de independencia sin cualificación alguna. Ese ejercicio expositivo lleva entonces a Wollstonecraft a la denuncia de la posición general de Burke debido a su carácter excluyente, que atenta contra la imparcialidad y la objetividad. Reñiría, por ejemplo, con el requerimiento de Rawls para que una convicción política sea objetiva: «que hay razones, determinadas por una concepción política razonable y comúnmente reconocible (que satisface las condiciones de los elementos esenciales), suficientes para convencer a todas las personas razonables de que es razonable»¹⁰. La necesidad de la objetividad para la comunicación y para el lenguaje del razonamiento público está seguida por los requerimientos más específicos de la objetividad en la evaluación ética, que incorpora exigencias de imparcialidad. La objetividad, en cada uno de estos dos sentidos, tiene un papel en este ejercicio de razonamiento público, y los papeles están interrelacionados pero no son exactamente iguales.

DIFERENTES DOMINIOS DE IMPARCIALIDAD

El lugar de la imparcialidad en la evaluación de la justicia social y los arreglos sociales es central para la comprensión de la justicia, vista desde esta perspectiva. Hay, empero, una distinción básica entre dos maneras muy diferentes de invocar la imparcialidad, y ese contraste

necesita más investigación. Las llamaré imparcialidad «abierta» e imparcialidad «cerrada», respectivamente. En la «imparcialidad cerrada», el procedimiento para hacer juicios imparciales invoca sólo a los miembros de una sociedad o nación determinada (o lo que Rawls llama un pueblo dado) para quien se hacen los juicios. El método rawlsiano de la justicia como equidad utiliza el artificio de la posición original, y un contrato social basado en ella, entre los ciudadanos de una comunidad determinada. Ningún forastero está implicado o es parte de tal procedimiento contractualista.

En contraste, en el caso de la «imparcialidad abierta», el procedimiento para hacer evaluaciones imparciales puede (y en ocasiones tiene que) invocar juicios de fuera del grupo focal para evitar el prejuicio parroquial. En la famosa figura del «espectador imparcial» de Adam Smith, el requerimiento de imparcialidad requiere, como él explica en *Teoría de los sentimientos morales*, la invocación de juicios desinteresados de «cualquier espectador justo e imparcial», que no necesariamente pertenezca al grupo focal¹¹. Las opiniones imparciales pueden venir de lejos o de la propia comunidad, nación o cultura. Smith alegaba que hay espacio para ambas y necesidad de ambas.

Esta distinción, que es importante para la teoría de la justicia, es el tema del siguiente capítulo.

6. IMPARCIALIDAD CERRADA Y ABIERTA

El experimento mental de Adam Smith sobre la imparcialidad invoca la figura del «espectador imparcial», y esto difiere sustancialmente de la imparcialidad cerrada de la «justicia como equidad». La idea básica se expresa de manera muy concisa en *Teoría de los sentimientos morales* como el requerimiento de examinar la propia conducta «como uno imagina que la examinaría un espectador imparcial», o como decía en una edición posterior, «examinar nuestra propia conducta como imaginamos que la examinaría cualquier otro espectador justo e imparcial»¹.

En la filosofía política y moral de hoy, la insistencia en la imparcialidad refleja, en gran medida, una fuerte influencia de Kant. Aun cuando la exposición de Smith sobre esta idea es menos recordada, hay puntos sustanciales de similitud entre los enfoques kantiano y smithiano. En efecto, el análisis de Smith sobre el «espectador imparcial» podría ser la idea pionera en la empresa de interpretación de la imparcialidad y de formulación de las exigencias de la equidad que tanto interesaron al mundo de la Ilustración europea. Las ideas de Smith no sólo fueron influyentes entre los pensadores ilustrados como Condorcet, quien escribió sobre Smith. Immanuel Kant también conocía la *Teoría de los sentimientos morales* (originalmente publicada en 1759) y la comentó en una carta a Markus Herz en 1771 (aunque Herz, ay, se refería al orgulloso escocés como «el inglés Smith»)². Esto sucedía un poco antes de la publicación de los textos clásicos de Kant, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la razón práctica* (1788), por lo que parece probable que Kant haya recibido la influencia de Smith.

Existe una clara dicotomía entre el enfoque smithiano del «espectador imparcial» y el enfoque contractualista del cual la «justicia como equidad» de Rawls constituye una aplicación superior. La necesidad de invocar cómo parecerían las cosas a «cualquier otro espectador justo e imparcial» es un requerimiento que puede introducir juicios formulados por personas de otras sociedades cercanas o lejanas. El carácter institucionalmente constructivo del sistema rawlsiano, en contraste, restringe el ámbito dentro del cual pueden acogerse las perspectivas de los «forasteros» para el ejercicio de las evaluaciones imparciales. Aun cuando Smith se refiere con frecuencia al espectador imparcial como «el hombre dentro del pecho», una de las principales motivaciones de su estrategia intelectual era ampliar nuestra comprensión y extender el alcance de nuestra búsqueda ética*. Smith plantea la cuestión así:

En soledad, somos aptos para sentir muy fuertemente todo lo que nos concierne... La conversación de un amigo nos conduce a una mejor disposición de ánimo. El hombre dentro del pecho, el abstracto e ideal espectador de nuestros sentimientos y nuestra conducta, requiere con frecuencia ser despertado y alertado de su deber por la presencia del espectador real: y es siempre de ese espectador, de quien podemos esperar la menor simpatía e indulgencia, del que podemos aprender la más completa lección de autodominio.

Smith invocaba el recurso reflexivo del espectador imparcial para ir más allá del razonamiento que puede ser, tal vez imperceptiblemente, constreñido por las convenciones locales de pensamiento, y para examinar de manera deliberada, como procedimiento, la apariencia de las convenciones aceptadas desde la perspectiva de un «espectador» en la distancia. La justificación de Smith para tal procedimiento de imparcialidad abierta recibía esta formulación:

* En su magnífica exposición sobre la importancia del «punto de vista común» en filosofía moral, Simon Blackburn interpreta el uso del espectador imparcial que hace Smith en esa perspectiva. Véase S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998. Tal uso ciertamente se observa en Smith. Pero éste también emplea el experimento mental como un recurso dialéctico para cuestionar y disputar creencias comúnmente aceptadas. Éste es, en verdad, un uso importante incluso si no surge un punto de vista común, cuya relevancia subraya Blackburn con razón.

Nunca podemos examinar nuestros propios sentimientos y motivos, nunca podemos formar ningún juicio sobre ellos, a menos que nos separemos, por así decirlo, de nuestro estado natural, y consigamos verlos a una cierta distancia de nosotros. Pero sólo podemos hacer esto esforzándonos por verlos con los ojos de otras personas o como otras personas probablemente los verían³.

Así, el razonamiento de Smith no sólo admite sino que requiere considerar de las opiniones de otros, cercanos o lejanos. Este procedimiento para alcanzar la imparcialidad es, en este sentido, abierto y no cerrado, y está confinado sólo a las perspectivas e interpretaciones de la comunidad local.

LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS LÍMITES DEL CONTRACTUALISMO

Aun cuando el «velo de ignorancia» de Rawls se enfrenta efectivamente a la necesidad de eliminar la influencia de los intereses creados y los sesgos personales de los distintos individuos dentro del grupo focal, se abstiene de invocar el escrutinio de «los ojos del resto de la humanidad», en palabras de Smith. Para enfrentarse a este problema se necesitaría algo más que un «apagón de identidad» dentro de los confines del grupo focal local. A este respecto, el recurso procedimental de la imparcialidad cerrada en la «justicia como equidad» puede verse como «parroquial» en su construcción.

Para evitar un malentendido, permítanme explicar que al señalar el limitado alcance de la fórmula de Rawls para llegar a sus «principios de justicia» (y a través de ellos, a la determinación de las «instituciones justas»), no acuso de parroquialismo a Rawls (eso sería, por supuesto, absurdo). La cuestión se refiere tan sólo a la estrategia particular que Rawls usa para abordar la «justicia como equidad» a través de la posición original, la cual es apenas una parte de su gran obra de filosofía política. Por ejemplo, el análisis de Rawls sobre la necesidad de «equilibrio reflexivo» para la determinación de nuestras preferencias personales, nuestras prioridades y nuestro sentido de la justicia no tiene esa restricción. Muchos de los puntos que Adam Smith planteó acerca de la necesidad de apertura para interesarse por lo que pueden ver «los ojos del resto de la humanidad» habrían sido asumidos y no rechazados por Rawls. Como filósofo políti-

co, no hay duda de que Rawls tenía un interés ampliamente ecuménico en los argumentos de todas las procedencias*. En la parte del análisis rawlsiano que se refiere a la importancia de un «marco público de pensamiento» y a la necesidad de que «miremos a la sociedad y a nuestro lugar en ella objetivamente»⁴, hay, en efecto, mucho en común con el razonamiento smithiano**.

Y sin embargo, el procedimiento de «posiciones originales» segregadas, que operan en aislamiento deliberado, no conduce a garantizar un escrutinio adecuadamente objetivo de las convenciones sociales y los sentimientos parroquiales, que puede influir en las reglas escogidas en la posición original. Cuando Rawls dice que «nuestros principios y convicciones morales son objetivos en la medida en que hayan sido alcanzados y probados mediante la adopción de [un] punto de vista general», trata de abrir la puerta a un escrutinio abierto, y sin embargo, más adelante en la misma frase, cierra parcialmente la puerta por medio del procedimiento de exigir conformidad con la posición original aislada en el espacio: «y mediante la evaluación de los argumentos para ellos [los principios y convicciones morales] por las restricciones expresadas por la concepción de la posición original»⁵.

El marco contractualista de la «justicia como equidad» hace que Rawls confine las deliberaciones en la posición original a un grupo políticamente segregado cuyos miembros «nacen en la sociedad en la que viven»***. No sólo no hay aquí barricada procedimental contra

* En respuesta a varias cuestiones que le planteé a Rawls en 1991, a resultados de la primera lectura del manuscrito original de *El derecho de gentes*, que después se convirtió en un libro, recibí una carta fechada el 16 de abril de 1991 en la cual, con su serena gentileza, decía: «Tengo una especie de visión cosmopolita de la sociedad mundial o de la posibilidad de una sociedad mundial, aunque seguramente hay muchas variantes».

** Hay una similitud aún mayor, como discutiremos más adelante, entre el marco smithiano de razonamiento público y el enfoque «contractualista» de Thomas Scanlon, que difiere del de Rawls pero retiene lo que Scanlon considera como «un elemento central en la tradición del contrato social que se remonta a Rousseau», es decir, «la idea de una voluntad compartida para modificar nuestras exigencias privadas a fin de encontrar un fundamento de justificación que otros también tengan razones para aceptar» (T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 5). En esta discusión sobre la argumentación contractualista, basada en la formulación de Rawls, no incluyo el enfoque contractualista de Scanlon, pero volveré a él en los capítulos 8 y 9.

*** «La justicia como equidad recupera y reformula la doctrina del contrato social... los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales que nacen en la sociedad en la que viven»: J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 53.

la susceptibilidad a los prejuicios locales; tampoco hay manera sistemática de abrir las reflexiones en la posición original a los ojos de la humanidad. Lo que constituye aquí materia de preocupación es la ausencia de cierta insistencia procedimental en el examen vigoroso de los valores locales que pueden ser, tras un escrutinio adicional, preconcepciones y prejuicios comunes en un grupo focal.

En efecto, Rawls observa una limitación de su formulación regionalmente confinada de la justicia, diseñada para el «pueblo» de un país o comunidad particular: «En cierto momento, una concepción política de la justicia tiene que hacer frente a las justas relaciones entre los pueblos o al derecho de gentes, como lo llamaré». Esa cuestión es entonces abordada en el libro tardío de Rawls *El derecho de gentes* (1999). Pero «las justas relaciones entre los pueblos» es un asunto completamente diferente de la necesidad de un escrutinio abierto de los valores y las prácticas de una sociedad o comunidad determinada, a través de un procedimiento no parroquial. La formulación cerrada del programa de la «posición original» rawlsiana implica un alto precio en ausencia de cualquier garantía procedimental de que los valores locales estarán sujetos a un escrutinio abierto.

El «velo de la ignorancia» en la «posición original» es un recurso muy efectivo de Rawls para hacer que la gente vea más allá de sus personales intereses creados y objetivos. Y sin embargo, hace muy poco por asegurar un escrutinio abierto de los valores locales y posiblemente parroquiales. Hay algo que aprender del escepticismo de Smith sobre la posibilidad de ir más allá de las presuposiciones locales —o incluso de la intolerancia implícita— «a menos que nos separemos, por así decirlo, de nuestro estado natural, y consigamos verlas a una cierta distancia de nosotros». El procedimiento smithiano incluye, como resultado, la insistencia en que el ejercicio de imparcialidad tiene que ser abierto (en lugar de localmente cerrado), puesto que «sólo podemos hacer esto esforzándonos por verlos con los ojos de otras personas o como otras personas probablemente los verían»⁶.

CIUDADANOS DE UN ESTADO Y OTROS MÁS ALLÁ

¿Cuáles son los problemas de confinar la cobertura de puntos de vista y preocupaciones a los miembros de un Estado soberano? ¿No es ésta la forma en que procede la política de hoy en un mundo he-

cho de Estados soberanos? ¿Debería la idea de la justicia ir más allá de lo que la política práctica tiende a admitir? ¿No deberían esas grandes preocupaciones echarse más bien en la cesta del humanitarismo, en lugar de incluirse en la idea de la justicia?

Aquí hay por lo menos tres problemas distintos. Primero, la justicia es en parte una relación en la cual la idea de obligación con el otro es importante. Rawls da pleno reconocimiento a qué debemos hacer por el otro y a cómo podemos alcanzar un «equilibrio reflexivo» sobre qué debemos hacer, al menos mínimamente, por otros seres humanos. Como sostenía Immanuel Kant, muchas de las obligaciones que reconocemos adoptan la forma de lo que él denomina «obligaciones imperfectas», que no se definen de manera precisa y que sin embargo no están ausentes ni son desdeñables (volveré sobre esta cuestión en el capítulo 17 de este libro, en el contexto de la reflexión sobre los derechos humanos). Alegar que no debemos realmente nada a quienes no están en nuestro vecindario, aunque sería muy virtuoso si fuéramos bondadosos y caritativos con ellos, haría muy estrechos los límites de nuestras obligaciones. Si debemos alguna preocupación a otros —personas lejanas y cercanas, e incluso si la caracterización de esa responsabilidad es más bien vaga— entonces una teoría de la justicia convenientemente espaciosa tiene que incluir a esas personas dentro de la órbita de nuestros pensamientos sobre la justicia (no sólo en la solitaria esfera del humanitarismo benigno).

Una teoría de la imparcialidad confinada exactamente dentro de las fronteras de un Estado soberano procede a lo largo de líneas territoriales que tienen, por supuesto, significación legal pero que pueden no tener similar relevancia política o moral*. Esto no implica negar que a veces pensamos nuestras identidades en términos de grupos que incluyen a unos y excluyen a otros. Pero nuestro sentido de identidad —de hecho tenemos varias identidades— no está confinado sólo dentro de las fronteras del Estado. Nos identificamos con gente de la misma religión, el mismo grupo lingüístico, la misma raza, el mismo género, las mismas creencias políticas o la misma profesión⁷. Estas múltiples identidades atraviesan las fronteras nacionales, y las personas hacen cosas que sienten que realmente «tienen» que hacer, en lugar de aceptar hacerlas por virtud.

* Volveré sobre este tema en el próximo capítulo.

Segundo, las acciones de un país pueden afectar seriamente a otras vidas en otros países. Esto no obedece sólo al uso de la fuerza armada (como en la invasión de Irak en 2003), sino también a la influencia indirecta del intercambio y el comercio. No vivimos en capullos aislados. Y si las instituciones y políticas de un país influyen en las vidas de otras personas en otros países, ¿no deberían las voces de las personas afectadas contar para determinar lo que es justo e injusto en la organización de una sociedad y produce profundos efectos, directos e indirectos, en las personas de otras sociedades?

Tercero, además de estas preocupaciones, está la indicación de Smith sobre la posibilidad del parroquialismo cuando se desdeñan todas las voces de todas las procedencias. La cuestión aquí no es que las voces y opiniones de todas las procedencias deban tenerse en cuenta tan sólo porque existen —pueden existir pero carecer de relevancia e interés—, sino que la objetividad exige escrutinio serio y atención a los diferentes puntos de vista, que reflejan la influencia de otras experiencias empíricas. Un punto de vista diferente plantea una pregunta, e incluso si en muchos casos la cuestión merece descartarse después de adecuada consideración, ése no es siempre el caso. Si vivimos en un mundo local de creencias fijas y prácticas específicas, el parroquialismo puede pasar desapercibido (como Smith ilustraba con el ejemplo del respaldo intelectual que los antiguos griegos, incluidos Platón y Aristóteles, daban a la costumbre del infanticidio, pues ignoraban que había sociedades que funcionaban bien sin esa supuesta necesidad). Considerar las opiniones de otros y sus razones puede ser una manera efectiva de determinar lo que la objetividad exige.

Para concluir esta discusión, la evaluación de la justicia exige compromiso con «los ojos de la humanidad»; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque lo que los otros ven desde sus respectivas perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo.

SMITH Y RAWLS

El uso del espectador imparcial de Adam Smith se relaciona con el razonamiento contractualista en la misma forma en que los mode-

los de arbitraje justo (opiniones sobre lo que puede ser reclamado de cualquiera) se relacionan con los modelos de negociación justa (en la cual la participación está confinada a los miembros del grupo implicados en el contrato original para un «pueblo» dado de un particular Estado soberano). En el análisis smithiano, los juicios relevantes pueden venir del exterior de las perspectivas de los protagonistas de la negociación; en efecto, pueden venir, como dice Smith, de «cualquier espectador justo e imparcial». La invocación del espectador imparcial por Smith no implica la intención de ceder la toma de las decisiones al arbitraje final de alguna persona desinteresada e independiente, y en este sentido la analogía con el arbitraje legal no procede. Pero la analogía procede cuando se escuchan las voces no porque vienen del grupo de decisión o incluso de partes interesadas, sino por la importancia de oír el punto de vista de otros, lo cual puede ayudarnos a alcanzar una comprensión más completa y más justa.

Ésta sería, obviamente, una jugada desesperada si quisiéramos alcanzar una completa evaluación de la justicia que resolviera cada problema de decisión*. La admisibilidad de lo incompleto que discutimos atrás (en la Introducción y en el capítulo 1), en forma tentativa o asertiva, es parte de la metodología de una disciplina que puede permitir y facilitar el uso de opiniones de espectadores imparciales lejanos o cercanos. Ellos vienen no como árbitros sino como personas cuya lectura y cuya evaluación nos ayudan a alcanzar una comprensión menos parcial de la ética y la justicia de un problema, en lugar de concentrar nuestra atención sólo en las voces de aquellos que están directamente implicados (y decir a todos los demás que se ocupen de sus asuntos). La voz de una persona puede ser relevante porque él o ella es miembro del grupo involucrado en el contrato negociado por una comunidad particular, pero también puede ser relevante por la ilustración y la ampliación de perspectivas que una voz del exterior está en condiciones de ofrecer. El contraste entre

* John Gray ha sostenido, pienso que de manera muy persuasiva, que «si el liberalismo tiene futuro, está en renunciar a la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor estilo de vida» (*Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 1). Hay razones para el escepticismo acerca de un consenso racional sobre una completa evaluación de la justicia. Esto no excluye el acuerdo razonado sobre los medios y métodos para mejorar la justicia, por ejemplo a través de la abolición de la esclavitud o la eliminación de algunas políticas económicas particularmente contraproducentes (como lo planteó Smith, en efecto).

lo que se ha llamado «derecho de pertenencia» y «relevancia de ilustración» en el capítulo 4 constituye, en efecto, una distinción significativa. La pertinencia del primero no elimina la importancia de la segunda.

Existen similitudes significativas entre partes del razonamiento de Rawls y el ejercicio de la imparcialidad abierta con la ayuda de espectadores imparciales. Como se mencionó antes, a pesar de la forma «contractualista» de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad, el contrato social no es la única herramienta que Rawls invoca en su enfoque general de la filosofía política e incluso en su particular comprensión de la justicia*. Hay un «trasfondo» de los eventos imaginarios de la posición original que resulta importante examinar aquí. En efecto, buena parte del ejercicio reflexivo sucede antes incluso de que los representantes del pueblo sean imaginados congregándose en la posición original. El «velo de ignorancia» puede verse como una exigencia procedimental de imparcialidad que pretende constreñir las reflexiones políticas y morales de cualquier persona, haya o no invocación de un contrato. Adicionalmente, mientras la forma de ese ejercicio de imparcialidad permanece «cerrada» en el sentido visto antes, es claro que las intenciones de Rawls incluyen *inter alia* la eliminación del dominio de las influencias arbitrarias relacionadas con el pasado histórico (tanto como las ventajas individuales).

Al ver la posición original como un «dispositivo de representación», Rawls intenta enfrentarse a diferentes tipos de arbitrariedad que pueden influir en nuestro pensamiento real, para someterlos a la disciplina de la ética y alcanzar un punto de vista imparcial. Incluso en la primera formulación de la motivación de la posición original, Rawls aclara este aspecto del ejercicio:

* Resulta particularmente importante no tratar de encasillar la gran contribución de Rawls a la filosofía política en algún compartimento cerrado bajo el nombre de «Posición Original» o incluso «Justicia como Equidad». Mi propia experiencia indica que se consigue mayor discernimiento al leer los escritos de Rawls en su conjunto, a pesar del tamaño de la obra. Ello resulta ahora más fácil que antes porque además de la *Teoría de la justicia* (1971), *El liberalismo político* (1993) y *El derecho de gentes* (1999), tenemos acceso a los *Collected Papers* (1999), las *Conferencias sobre historia de la filosofía moral* (2000) y las ediciones revisadas de *Teoría de la justicia* (2000) y *Justicia como equidad* (2001). Todos los que hemos recibido la influencia de las ideas y el razonamiento de Rawls tenemos una deuda enorme con Erin Kelly y Samuel Freeman por su edición de los escritos tardíos del filósofo, con frecuencia a partir de manuscritos muy difíciles.

La posición original, con el conjunto de rasgos que he llamado «el velo de ignorancia», es ese punto de vista... Esas ventajas contingentes y esas influencias accidentales procedentes del pasado no deberían afectar un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones de la estructura básica misma desde el momento presente y en lo venidero⁸.

En verdad, dado el empleo de la disciplina del «velo de ignorancia», las partes (los individuos tras este velo) estarían de acuerdo cuando se llegue a negociar un contrato. De hecho, al observarlo así, Rawls se pregunta si se requiere un contrato, pues ya existe un acuerdo precontractual. Y explica que, a pesar del acuerdo precontractual, el contrato original tiene un papel significativo porque el acto de contratar, aun en su forma hipotética, es importante por sí mismo, y porque la contemplación del acto de contratar —con un «voto obligatorio»— puede ejercer influencia en las deliberaciones precontractuales:

¿Por qué entonces la necesidad de un acuerdo cuando no hay diferencias que negociar? La respuesta es que alcanzar un acuerdo unánime sin un voto obligatorio no es lo mismo que cuando todos hacen la misma elección o tienen la misma intención. Que ésta sea un compromiso del pueblo puede afectar las deliberaciones de todos, de tal modo que el acuerdo resultante sea diferente de la elección que cada uno habría hecho⁹.

Así, el contrato original sigue siendo importante para Rawls, y sin embargo una parte sustancial del razonamiento rawlsiano tiene que ver con reflexiones precontractuales y en cierto modo corre paralelo al procedimiento smithiano de arbitraje justo. No obstante, lo que distingue el método rawlsiano, incluso en esta parte, del enfoque smithiano es la naturaleza «cerrada» del ejercicio de participación que Rawls invoca a través de la restricción del «velo de ignorancia» a los miembros de un grupo focal dado*.

* Existe también una diferencia entre Smith y Rawls acerca de cuánta unanimidad podríamos esperar de la imparcialidad y la equidad. Podemos tener líneas distintas y rivales de razonamiento que superarían todas la prueba de imparcialidad: por ejemplo, todas pueden cumplir con el requerimiento de Scanlon de ser «no razonablemente rechazables», según su *What We Owe to Each Other* (1998). Esto es enteramente consistente con la aprobación por Smith de juicios comparativos específicos, pero no con un único contrato social que la «justicia como equidad» espera obtener de la posición original de Rawls.

Esto coincide con la inclinación de Rawls a reconocer, en este contexto y para este ejercicio específico, el «derecho de pertenencia» y no la «relevancia de ilustración». Como vengo sosteniendo, ésta es una seria limitación, pero antes de ocuparme del enfoque alternativo de Smith (en el cual la relevancia de ilustración es muy importante) debo reafirmar que, a pesar de la limitación del esquema rawlsiano, de ello aprendemos algo muy fundamental acerca del lugar de la imparcialidad en la idea de la justicia. Rawls muestra con una poderosa argumentación por qué los juicios de la justicia no pueden ser un asunto enteramente privado insondable para los otros, y la invocación rawlsiana de un «marco público de pensamiento», que en sí misma no demanda un «contrato», es una jugada críticamente importante: «miramos a nuestra sociedad y nuestro lugar en ella objetivamente: compartimos un punto de vista común con otros y no hacemos nuestros juicios desde un sesgo personal»¹⁰. Ese movimiento se consolida de manera adicional con el argumento de Rawls, en especial en *El liberalismo político*, según el cual el criterio relevante de objetividad de los principios éticos es básicamente congruente con su defendibilidad dentro de un marco público de pensamiento*.

¿En qué difieren esta teoría rawlsiana y el enfoque para una teoría de la justicia que puede derivarse de la extensión de la idea smithiana del espectador imparcial? Hay muchas diferencias, pero las tres más inmediatas son: primera, la insistencia de Smith en lo que aquí se ha llamado «imparcialidad abierta», que acepta la legitimidad y la importancia de la «relevancia de ilustración» (y no sólo el «derecho de pertenencia») de las opiniones de otros; segunda, la orientación comparativa (y no sólo trascendental) de la investigación de Smith, que va más allá de la búsqueda de una sociedad perfectamente justa; y tercera, el interés de Smith por las realizaciones sociales (que va más allá de la mera búsqueda de las justas instituciones). Estas diferencias están, en algunos aspectos, rela-

* Como ya se vio, puede debatirse sobre si el enfoque rawlsiano es normativo y no procedimental a la manera de Habermas. Creo que tal distinción sería exagerada y pasaría por alto algunos elementos centrales en las prioridades de Rawls y en su caracterización de la deliberación democrática fundada en los «dos poderes morales» que él atribuye a todas las personas libres e iguales. Véase, sin embargo, Christian List, «The Discursive Dilemma and Public Reason», *Ethics*, núm. 116, 2006.

cionadas entre sí puesto que la ampliación de las voces admisibles más allá de los confines del territorio local o de la comunidad puede permitir que más principios no congruentes sean considerados al responder a una gran variedad de cuestiones referentes a la justicia. Habrá, por supuesto, notable divergencia entre las diferentes opiniones imparciales, lejanas y cercanas, pero, por las razones planteadas en la Introducción, esto produciría un ordenamiento incompleto de preferencias sociales, basado en parejas congruentes, y este ordenamiento incompleto podría ser considerado como compartido por todos. El razonamiento público sobre la justicia y la injusticia puede enriquecerse de manera sustancial con la ponderación de este ordenamiento parcial compartido, así como con la reflexión sobre las diferencias implicadas (relacionadas con las partes incompletas del ordenamiento) `.

El espectador imparcial smithiano es, por supuesto, un recurso para el escrutinio crítico y la discusión pública. No necesita entonces buscar la unanimidad o el acuerdo total en la forma en que lo exige la camisa de fuerza institucional de la teoría de la justicia de Rawls*. Cualquier concurrencia que pueda surgir no necesita ir más allá de un ordenamiento parcial con articulación limitada, que puede en todo caso hacer declaraciones firmes y útiles. Y, de manera correspondiente, los acuerdos alcanzados no exigen que alguna propuesta sea singularmente justa, sino tan sólo que sea plausiblemente justa o al menos no injusta de modo manifiesto. En efecto,

* Sin embargo, también esto haría muy difícil esperar que una sociedad perfectamente justa sea identificada por unanimidad. Los acuerdos sobre movimientos concretos para el mejoramiento de la justicia son elementos suficientes para la acción pública (lo que antes se describía como «fundamentación plural»), y para tal orientación no se requiere unanimidad sobre la naturaleza de la sociedad perfectamente justa.

** Empero, como se comentó antes, el razonamiento general de Rawls va mucho más allá de su modelo formal. En efecto, a pesar de las principales características de su teoría trascendental, basada en la traducción de las deliberaciones de la posición original en principios que establecen con firmeza una estructura institucional particular para una sociedad justa, Rawls se permite el siguiente pensamiento: «Dados los muchos obstáculos para el acuerdo en el juicio político aun entre personas razonables, durante todo el tiempo o la mayor parte de él no llegaremos a acuerdo» (*El liberalismo político*, p. 150). Esto parece eminentemente correcto, aunque no está claro en absoluto cómo se ajusta este reconocimiento al programa rawlsiano de estructurar las instituciones de la sociedad en armonía con los contratos sociales únicos que reflejan acuerdos completos entre las partes involucradas.

las exigencias de la práctica razonada pueden, de un modo u otro, coexistir con procesos incompletos o conflictos sin resolver. El acuerdo resultante de un «marco público de pensamiento» puede ser parcial pero útil.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN RAWLSIANA DE SMITH

Existen sustanciales similitudes y diferencias entre la imparcialidad abierta del espectador imparcial y la imparcialidad cerrada del contrato social. Cabe preguntarse: ¿puede el espectador imparcial ser realmente la base de un enfoque viable de la evaluación política o moral sin ser, de manera directa o indirecta, dependiente de alguna versión de la imparcialidad cerrada, como el contractualismo? En efecto, esta cuestión ha sido planteada por el propio Rawls en su *Teoría de la justicia* cuando comenta el recurso general del espectador imparcial (J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, § 30).

Rawls interpreta la concepción del espectador imparcial como un ejemplo particular del enfoque del «observador ideal». Vista así, la idea permite cierta libertad, como Rawls atinadamente observa, acerca de cómo podemos proceder a partir de aquí para hacer más específica la concepción. Él sostiene que, interpretada así, «hasta ahora no hay conflicto entre esta definición y la justicia como equidad». En efecto, «bien puede ser que un espectador idealmente racional e imparcial aprobaría un sistema social si y sólo si satisface los principios de justicia que se adoptarían en el proyecto de contrato».

Ésta es ciertamente una posible interpretación de un «observador ideal», pero no es en absoluto, como hemos visto, la concepción smithiana del «espectador imparcial». Se trata del caso en el cual el espectador puede tomar nota de lo que cabe esperar si hubiere habido un intento de alcanzar un contrato social rawlsiano, pero Smith exige que el espectador imparcial vaya más allá y al menos observe cómo se verían las cosas con «los ojos de otras personas», desde la perspectiva de los espectadores reales, lejanos o cercanos.

Rawls también indica que «mientras es posible complementar la definición del espectador imparcial con el punto de vista del contrato, hay otras maneras de darle una base deductiva». Sin embargo, Rawls procede, por extraño que parezca, a escrutar los escritos

de David Hume y no los de Adam Smith. No resulta sorprendente que esto lo lleve a considerar la alternativa de hacer que el espectador imparcial descansa en las «satisfacciones» generadas por la simpatía hacia la experiencia de los otros, pues «la fuerza de su aprobación está determinada por el balance de satisfacciones al cual ha respondido con simpatía». Esto, a su vez, induce a Rawls a interpretar que el espectador imparcial puede ser realmente un «utilitarista clásico» disfrazado. Tras este diagnóstico tan extraño, la respuesta de Rawls es, por supuesto, muy previsible y previsiblemente vigorosa. Él señala que incluso en el capítulo primero de su *Teoría de la justicia* ha tratado ese punto de vista y encuentra razón para hacer caso omiso de ese enfoque, pues «hay un sentido en el cual el utilitarismo clásico fracasa al tomar en serio la distinción entre personas».

Para contribuir a la confusión, al discutir la historia del utilitarismo clásico, Rawls incluye a Adam Smith entre sus promotores tempranos, junto a Hume¹¹. Éste es un diagnóstico enormemente incorrecto puesto que Smith había rechazado con firmeza la propuesta utilitaria de basar las ideas de lo bueno y lo justo en el placer y el dolor, y también había desechado la opinión de que el razonamiento requerido para juicios morales complejos puede reducirse simplemente a medir el placer y el dolor o, de manera más general, a reducir diferentes consideraciones relevantes a «una especie de propiedad»¹².

De esta guisa, la interpretación rawlsiana de Adam Smith y de su uso del «espectador imparcial» es completamente errónea*. Más aún, el enfoque del espectador imparcial no necesita basarse en el contractualismo de Rawls ni en el utilitarismo clásico de Bentham, las únicas dos opciones que Rawls considera. En su lugar, las diversas preocupaciones morales y políticas que Rawls discute

* Por el dominio de la historia de las ideas que tenía Rawls y por su extraordinaria generosidad al presentar las ideas de los demás, resulta extraño que preste tan poca atención a los escritos de Smith y en especial a su *Teoría de los sentimientos morales*. En sus ambiciosas *Conferencias sobre la historia de la filosofía moral*, Rawls hace cinco menciones a Smith pero estas referencias se limitan a recordar que era (1) protestante, (2) amigo de Hume, (3) maestro del lenguaje, (4) economista de éxito, y (5) autor de *La riqueza de las naciones*, publicado el mismo año (1776) en que murió Hume. En general, sorprende cuán poca atención recibe de los filósofos morales de nuestro tiempo el catedrático de Filosofía Moral de Glasgow, tan influyente en el pensamiento filosófico de su época, que incluía a Kant.

de manera tan esclarecedora son precisamente las que el espectador imparcial tiene que abordar, pero sin la insistencia adicional (y, en la perspectiva smithiana, ineludiblemente arbitraria) sobre la imparcialidad cerrada. En el enfoque del espectador imparcial, se mantiene firme la necesidad de la disciplina del razonamiento ético y político, y sobresale el requisito de la imparcialidad: tan sólo está ausente el «cierre» de esa imparcialidad. El espectador imparcial puede hacer su trabajo y aportar sus luces sin ser *ni* un signatario del contrato social *ni* un utilitarista camuflado.

LIMITACIONES DE LA «POSICIÓN ORIGINAL»

La posición original como un recurso para generar los principios de justicia a través del uso de una particular interpretación de la equidad puede estar sujeta a escrutinio desde varias perspectivas distintas. Hay una cuestión de adecuación motivacional, en particular la posibilidad de que el razonamiento rawlsiano esté muy limitado a las razones de «prudencia extendida» y restrinja las reflexiones de las «personas razonables» a pensar, en últimas, en cómo pueden beneficiarse si «cooperan con otros»*. Esto se puede ver como una cierta limitación general del alcance del pensamiento imparcial modelado dentro del enfoque específico de un «contrato social», pues un contrato de este tipo, como Thomas Hobbes había observado, es básicamente un dispositivo para la cooperación recíproca. La imparcialidad no requiere siempre estar vinculada a la cooperación mutuamente beneficiosa y también puede adoptar obligaciones unilaterales que estamos en condiciones de reconocer por nuestro poder para alcanzar resultados sociales que tenemos razones para valorar (sin necesidad de beneficiarnos de esos resultados)**.

En adelante, me concentraré en algunas cuestiones específicas que están firmemente relacionadas con la forma cerrada de imparcialidad buscada a través de la posición original¹³. Las posibles li-

* Véase J. Rawls, *El liberalismo político* (1993). Se puede advertir un contraste inmediato en el criterio más general de Thomas Scanlon que no gira en torno a la prudencia extendida (*What We Owe to Each Other*, 1998).

** Este tema se examinará en los capítulos 8 y 9.

mitaciones pueden ser colocadas bajo tres enunciados más bien generales.

(1) *Negligencia excluyente*: La imparcialidad cerrada puede excluir la voz de personas que no pertenecen al grupo focal, pero cuyas vidas están afectadas por las decisiones de ese grupo. El problema no está adecuadamente resuelto por formulaciones de imparcialidad cerrada con múltiples etapas, como en «el derecho de gentes» de Rawls. Este problema no surgirá si las decisiones tomadas por el grupo focal (por ejemplo, en la posición original) no tienen efecto en nadie ajeno al grupo, aunque ello sería extraordinario a menos que la gente viviera en un mundo de comunidades aisladas. Esta cuestión puede ser particularmente problemática para la «justicia como equidad» si se trata de la justicia a través de las fronteras puesto que la estructura social básica escogida para una sociedad puede influir en las vidas de los miembros de otras sociedades (quienes no tienen cabida en la posición original para esa sociedad). Puede haber mucha irritación sin representación.

(2) *Incoherencia incluyente*: En el ejercicio de «cerrar» el grupo pueden surgir inconsistencias cuando las decisiones tomadas por cualquier grupo focal pueden influir en el tamaño o la composición del grupo mismo. Por ejemplo, cuando el tamaño o la composición de la población de un país o una comunidad recibe la influencia directa o indirecta de las decisiones tomadas en la posición original (en particular, la elección de la estructura social básica), la población del grupo focal variaría con las decisiones que se supone que él mismo ha de tomar. Los arreglos estructurales, como el «principio de diferencia» de Rawls, no pueden más que influir en el patrón de intercambio social y biológico, y generar así poblaciones de diferente tamaño y composición¹⁴.

(3) *Parroquialismo procedimental*: La imparcialidad cerrada está ideada para eliminar la parcialidad hacia los intereses creados u objetivos personales de los individuos en el grupo focal, pero no está diseñada para afrontar las limitaciones de parcialidad hacia los prejuicios compartidos del grupo focal.

Los últimos dos problemas («incoherencia incluyente» y «parroquialismo procedimental») no han recibido ninguna atención sistemática en la bibliografía general e incluso apenas han sido identifica-

dos. El primer problema («negligencia excluyente»), en cambio, ha recibido en una u otra forma mucha atención. Empiezo con una revisión de este problema relativamente mejor reconocido.

NEGLIGENCIA EXCLUYENTE Y JUSTICIA GLOBAL

Es claro que existe un importante problema en la desatención de los intereses y las perspectivas de quienes no son parte del contrato social de una comunidad pero cargan con algunas consecuencias de las decisiones tomadas en esa comunidad. Yo sostendría que, en este contexto, tenemos que ver claramente por qué las exigencias de la «justicia global» pueden diferir de manera sustancial de las de la «justicia internacional»¹⁵. La imparcialidad abierta, a través de dispositivos como el espectador imparcial de Adam Smith, tiene percepciones útiles que ofrecer sobre esta difícil cuestión. Las relaciones entre diferentes países o comunidades son omnipresentes en un mundo interdependiente, y operan de manera interactiva. El propio John Rawls, entre otros, ha planteado esta cuestión de modo específico en el contexto de la justicia a través de las fronteras por medio de su propuesta del «derecho de gentes», que invoca una segunda posición original entre los representantes de diferentes comunidades o pueblos¹⁶. Otros, como Charles Beitz, Brian Barry y Thomas Pogge, han investigado también este problema, y han sugerido medios y métodos para lidiar con él¹⁷.

La manera rawlsiana de enfrentarse al problema implica invocar otra «posición original», que esta vez involucra a representantes de diferentes «pueblos». Con alguna simplificación, que no es determinante en este contexto, las dos «posiciones originales» pueden ser denominadas como *intranacional* (entre individuos de una nación) e *internacional* (entre representantes de diferentes naciones). Cada ejercicio es de imparcialidad cerrada, pero los dos juntos cubren toda la población del mundo.

Por supuesto, el procedimiento no elimina la asimetría entre diferentes grupos de personas afectadas puesto que las diferentes comunidades están dotadas de diversas ventajas y oportunidades, y habría un claro contraste entre la cobertura de la población mundial a través de una secuencia de imparcialidades priorizadas (como en el método de Rawls) y la cobertura de la población mundial a través de un

ejercicio comprensivo de imparcialidad (como en la versión «cosmopolita» de la posición original rawlsiana presentada por Thomas Pogge y otros). Sin embargo, la idea de un ejercicio global de contrato social para toda la población mundial aparecería como profundamente no realista, ahora o en el futuro previsible. En verdad, hay una laguna institucional aquí*.

Hay que tener en mente, empero, que el reconocimiento de este vigoroso aspecto práctico no requiere descartar la posibilidad de invocar las percepciones e instrucciones generadas por un «marco público de pensamiento» que cruza las fronteras, como Smith y otros han tratado de hacer. La relevancia y la influencia de las discusiones globales no dependen de la existencia de un Estado global o incluso de un foro planetario bien organizado para acuerdos institucionales gigantes.

De manera más inmediata, aun en el mundo políticamente dividido en que vivimos, tenemos que reconocer el hecho de que las diferentes personas a uno y otro lado de las fronteras no necesitan actuar sólo a través de las relaciones entre las naciones o los pueblos. El mundo está ciertamente dividido, pero está diversamente dividido, y la partición de la población mundial en «naciones» o «pueblos» distintos no es la única división**. Ni la partición nacional tiene prioridad preeminente sobre otras categorizaciones (como se presume implícitamente en «el derecho de gentes»).

* El escepticismo de Thomas Nagel sobre la justicia global, en «The Problem of Global Justice» (*Philosophy and Public Affairs*, núm. 32, 2005), discutido en la introducción, parecería tener mucha más relevancia para la búsqueda de un contrato social cosmopolita que la justicia global a través de la ruta menos exigente de la imparcialidad abierta smithiana. El contrato social cosmopolita depende más de las instituciones globales que el enfoque menos rígido de Smith.

** Resulta interesante que la prioridad de una partición específica de la población global haya sido propuesta en diversas discusiones políticas, mediante la concesión del orgullo del lugar a una variedad de categorías individuales dispares. La categorización subyacente en el llamado «choque de civilizaciones» es un ejemplo de partición determinada por la rivalidad (véase Samuel P. Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, Tecnos, Madrid, 2002), puesto que las categorías nacional o política no coinciden con las categorías cultural o de civilización. La coexistencia misma de estas reivindicaciones rivales ilustra por qué ninguna de estas particiones putativamente fundacionales (supuestamente fundacionales en ética y política) puede ahogar la relevancia competitiva de otras particiones y la necesidad de considerar otras identidades de los seres humanos a lo largo y ancho del mundo. La cuestión se estudia en mi *Identidad y violencia: la ilusión del destino*.

Las relaciones interpersonales a través de las fronteras van mucho más allá de las interacciones internacionales, en muchas formas diferentes. La «posición original» de las «naciones o «pueblos» se vería muy restringida al tratar con muchos de los efectos transfronterizos de la acción humana. Si los efectos de la operación de las corporaciones transnacionales han de ser evaluados o escrutados, éstas tienen que ser juzgadas por lo que son, corporaciones que operan en un mundo sin fronteras, que toman decisiones empresariales acerca del registro legal, el domicilio tributario y cuestiones contingentes similares según la conveniencia del negocio. Dificilmente encajan en el modelo de un «pueblo» (o «nación») que afecta a otro.

De igual manera, los lazos que unen a los seres humanos en relaciones de obligación e interés que cruzan las fronteras no necesitan operar *a través* de las colectividades de las respectivas naciones*. Como ilustración, una activista feminista en Estados Unidos que quiera hacer algo para remediar aspectos específicos de la desigualdad de las mujeres en Sudán tendería a apoyarse en un sentimiento de afinidad que no necesita pasar a través de las simpatías de la nación americana por el drama de la nación sudanesa. Su identidad como congénere, o como persona (masculina o femenina) motivada por preocupaciones feministas, puede ser en un contexto particular más importante que su ciudadanía, y la perspectiva feminista bien puede ser introducida en un ejercicio de «imparcialidad abierta» sin relación directa con las identidades nacionales. Otras identidades, que pueden ser invocadas en otros ejercicios de «imparcialidad abierta», conciernen a la clase, el lenguaje, la literatura, la profesión, etcétera, y pueden ofrecer perspectivas diferentes y rivales sobre la prioridad de la política basada en la nación.

Incluso la identidad de ser humano —quizá nuestra más básica identidad— puede tener el efecto, cuando se comprende bien, de ampliar nuestro punto de vista de manera correlativa. Los imperativos que podemos asociar con nuestra humanidad pueden no ser mediados por nuestra pertenencia a colectividades menores como «pueblos» o «naciones» específicos. En efecto, las exigencias normativas

* La variedad de canales a través de los cuales las personas interactúan hoy a lo largo y ancho del globo, y su significación ética y política, se estudian de manera esclarecedora en David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

de ser guiados por la «humanidad» pueden basarse en nuestra pertenencia a la ancha categoría de los seres humanos, sin consideración a nuestras particulares nacionalidades o sectas o afiliaciones tribales, tradicionales o modernas*.

Los comportamientos asociados al comercio global, la cultura global, la política global, la filantropía global e incluso la protesta global (como la que hemos visto recientemente en las calles de Seattle, Washington, Praga, Melbourne, Quebec o Génova) se basan en relaciones directas entre los seres humanos, con sus propios criterios, y sus respectivas inclusiones y prioridades relacionadas con una variedad de clasificaciones. Estas éticas pueden, por supuesto, ser apoyadas, escurtidas o criticadas en distintas formas, incluso mediante la invocación de otras relaciones entre grupos, pero no necesitan confinarse a las relaciones internacionales (o al «derecho de gentes») o ser dirigidas por ellas. Hay algo de tiranía de ideas en la visión de las divisiones políticas entre los Estados (en lo esencial, Estados nacionales) como fundamentales, o no sólo como confinamientos prácticos que deben ser cuestionados sino como divisiones de significación básica en ética y en filosofía política**. Ellas pueden implicar a muchos grupos diversos, con identidades que van desde verse a uno mismo como obrero o empresario, mujer u hombre, libertario o conservador o socialista, pobre o rico, miembro de una profesión u otra***. Se pueden invocar colectividades de muchos tipos diferentes. La justicia internacional no es simplemente adecuada para la justicia global.

Esta cuestión tiene conexión con las discusiones contemporáneas sobre los derechos humanos. La noción de derechos humanos se basa

* La naturaleza del razonamiento identitario, aun del más permisivo, incluida la identidad de pertenencia al grupo de todos los seres humanos, tiene que ser, no obstante, distinguida de aquellos argumentos de interés que no apelan a ninguna *pertenencia compartida*, pero que en todo caso invocan normas éticas (de bondad, equidad o humanidad) que cabe esperar que guíen el comportamiento de cualquier ser humano. Yo no insistiré aquí, sin embargo, en esta distinción (pero véase mi *Identidad y violencia*).

** Hay una cuestión relacionada con la tiranía impuesta por los privilegios de una supuesta identidad «cultural» o «racial» sobre otras identidades y sobre intereses no identitarios. Véanse K. Anthony Appiah y Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton University Press, Princeton, 1996, y Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

*** Del mismo modo, dedicados activistas que trabajan para organizaciones no gubernamentales (ONG como Oxfam, Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras o Human Rights Watch) se enfocan de manera explícita en afiliaciones y asociaciones que atraviesan las fronteras nacionales.

en nuestra humanidad compartida. Estos derechos no derivan de la ciudadanía de ningún país o de la pertenencia a ninguna nación, sino que se consideran exigencias o derechos de todo ser humano. Difieren, por consiguiente, de los derechos de creación constitucional que se garantizan a pueblos específicos (como los ciudadanos franceses o estadounidenses); por ejemplo, el derecho humano de una persona a no ser torturada o sometida a ataques terroristas se afirma independientemente del país del cual la persona sea ciudadana, y también sin consideración de lo que el gobierno de ese país o de cualquier otro quiera ofrecer o apoyar.

Para superar las limitaciones de la «negligencia excluyente» se puede echar mano de la idea de imparcialidad abierta implícita en un enfoque universalista, como el que guarda estrecha relación con el concepto smithiano de espectador imparcial. Ese amplio marco de la imparcialidad muestra con gran claridad por qué las consideraciones sobre los derechos humanos fundamentales, incluida la importancia de salvaguardar libertades civiles y políticas elementales, no necesitan depender de la ciudadanía o la nacionalidad, o de un contrato social nacionalmente deducido. Además, no es necesario presumir un gobierno mundial o invocar un hipotético contrato social global. Las «obligaciones imperfectas» vinculadas con el reconocimiento de estos derechos humanos pueden considerarse contraídas, en sentido amplio, por todo aquel que esté en posición de ayudar*.

La función liberadora de la imparcialidad abierta permite que se tengan en consideración diferentes tipos de perspectivas neutrales y libres de prejuicios, y nos estimula a beneficiarnos de las percepciones procedentes de espectadores imparciales en distintas posiciones. Al escrutar estas percepciones juntas, puede haber un cierto entendimiento común que surge con vigor, pero no hay necesidad de presumir que todas las diferencias provenientes de distintas perspectivas se pueden resolver de manera similar. Como se ha visto ya, la orientación sistemática hacia decisiones razonadas puede proceder de ordenamientos incompletos que reflejen conflictos no resueltos. En efecto, como nos aclara la reciente literatura sobre «teoría de la elección social», que permite formas «relajadas» de resultados (como los ordenamientos parciales), los juicios sociales no se convierten en

* Estos temas se examinarán de manera más amplia en el capítulo 17.

inútiles o en problemáticos sin esperanza sólo porque el proceso evaluativo deja muchas parejas sin ordenar y muchos conflictos sin resolver¹⁸.

Para el surgimiento de una comprensión compartida y provechosa de muchas cuestiones sustantivas de derechos y deberes (y también de actos justos e injustos) no hay necesidad de insistir en que tenemos que haber acordado ordenamientos completos o particiones universalmente aceptadas de lo justo, estrictamente separadas de lo injusto. Por ejemplo, una resolución común de luchar por la abolición de las hambrunas o del genocidio o del terrorismo o de la esclavitud o de la intocabilidad o del analfabetismo o de las epidemias, etcétera, no requiere que haya un acuerdo similar sobre las fórmulas apropiadas para los derechos sucesorales, las tablas para el impuesto sobre la renta, los niveles de los salarios mínimos o las leyes de propiedad intelectual. La relevancia básica de las distintas perspectivas, algunas congruentes, otras divergentes, del pueblo del mundo (diversamente diverso como los seres humanos) es parte de la comprensión que la imparcialidad abierta tiende a generar. No hay nada derrotista en este reconocimiento.

LA INCOHERENCIA INCLUYENTE Y LA PLASTICIDAD DEL GRUPO FOCAL

El hecho de que los miembros del grupo focal tengan un estatus en el ejercicio contractualista del cual no disfrutan los no miembros crea problemas aun cuando confinemos nuestra atención a una sociedad o a un «pueblo» solamente. El tamaño y la composición de la población pueden alterarse con las políticas públicas (haya o no políticas «dedicadas a la población») y las poblaciones pueden variar incluso con la «estructura básica» de la sociedad. Cualquier reajuste de las instituciones económicas, políticas o sociales (incluidas reglas tales como el «principio de diferencia») tendería a influir, como ha sostenido Derek Parfit de manera esclarecedora, en el tamaño y la composición del grupo que nacería, a través de cambios en los matrimonios, el cortejo, la cohabitación y otros parámetros de reproducción¹⁹. El grupo focal involucrado en la elección de la «estructura básica» estaría bajo la influencia de su propia opción, y esto hace del «cierre» del grupo para la imparcialidad cerrada un ejercicio potencialmente incoherente.

Para ilustrar este problema de la plasticidad del grupo, supongamos que hay dos estructuras institucionales, A y B, que admitirían 5 y 6 millones de personas, respectivamente. Ellas podrían ser, por supuesto, personas todas diferentes, pero para mostrar cómo es de difícil el problema, aun con las suposiciones más favorables, asumamos que los 6 millones mencionados incluyen a pesar de todo los 5 mismos millones más un millón. Podemos preguntar: ¿quiénes están incluidos en la posición original en la cual se toman las decisiones que afectarían *inter alia* la elección entre A y B e influirían así en el tamaño y la composición de los respectivos grupos de población?

Para evitar esta dificultad, supongamos que tomamos más bien el grupo mayor de 6 millones como el grupo focal incluido en la posición original, y supongamos también que resulta que la estructura institucional escogida en la correspondiente posición original es A, que acoge una población real de 5 millones. Pero entonces el grupo focal estaría erróneamente especificado. También podemos preguntar: ¿cómo participó en la posición original el no existente —de hecho, el inexistente— millón extra de personas? Si, por otra parte, el grupo focal es el grupo más pequeño de 5 millones, ¿qué sucede si la estructura institucional escogida en la posición original correspondiente es B, que acoge una población real de 6 millones? Una vez más, el grupo focal resultaría erróneamente especificado. El millón adicional de personas, entonces, no participó en la posición original, que habría decidido las estructuras institucionales con amplia influencia sobre sus vidas (no sólo si van a nacer o no, sino también otros aspectos de sus vidas reales). Si las decisiones tomadas en la posición original influyen en el tamaño y la composición de la población, y si el tamaño y la composición de la población influye en la naturaleza de la posición original o de las decisiones tomadas en ella, entonces no hay forma de garantizar que el grupo focal asociado a la posición original sea caracterizado de manera coherente.

La precedente dificultad subsiste incluso si consideramos la llamada versión «cosmopolita» o «global» de la «justicia como equidad» de Rawls, que incluye a todas las personas del mundo en un gran ejercicio contractual (como han propuesto, por ejemplo, Thomas Pogge y otros). El problema de la plasticidad de la población sería pertinente tanto si hablamos de una nación como si hablamos de la población mundial entera.

Sin embargo, cuando el sistema rawlsiano se aplica a un «pueblo» particular en un mundo más vasto, hay problemas adicionales. De hecho, la dependencia de los nacimientos y las muertes con respecto a la estructura social básica presenta también algún paralelismo con la influencia de esa estructura en los movimientos de población de un país a otro. Esta preocupación general presenta cierta similitud con una de las causas del escepticismo de David Hume sobre la relevancia conceptual y la fuerza histórica del «contrato original» ya propuesto en su propia época:

La faz de la tierra cambia constantemente con la transformación de los pequeños reinos en los grandes imperios, la disolución de los grandes imperios en los pequeños reinos, el establecimiento de las colonias, la migración de las tribus... ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla?²⁰.

Empero, el asunto en discusión en el presente contexto no es sólo —en efecto, no de manera primaria— que el tamaño y la composición de la población cambien constantemente (a pesar de la importancia de este problema), sino que tales cambios no son independientes de las estructuras sociales básicas a las cuales se aspira a llegar, en la perspectiva contractualista, a través de la posición original.

Sin embargo, tenemos que examinar aún más si la dependencia del grupo focal con respecto a la estructura social básica es realmente un problema para la justicia como equidad de Rawls. ¿Realmente el grupo focal tiene que determinar la estructura social básica a través de la correspondiente posición original? La respuesta, por supuesto, es un sí rotundo si las partes en la posición original corresponden exactamente al grupo focal (es decir, *todos* —y *sólo*— los miembros de la comunidad o sociedad). Pero Rawls habla a veces de «la posición original» como «simplemente un dispositivo de representación»²¹. Podría ser entonces tentador argumentar que no tenemos que suponer que en la sociedad o comunidad cada uno tiene que ser parte del contrato original, y podría sostenerse, por consiguiente, que la dependencia de los grupos focales con respecto a las decisiones tomadas en la posición original no necesita ser un problema.

No creo que ésta sea una adecuada refutación del problema de la incoherencia incluyente al menos por dos razones. Primera, el uso que hace Rawls de la idea de «representación», en efecto, no equiva-

le a organizar por entero un nuevo conjunto de personas (o fantasmas) como partes en la posición original, que son diferentes de las personas reales de esa comunidad. En su lugar, es el *mismo* pueblo bajo el «velo de la ignorancia» el que se ve como «representándose» a sí mismo (pero detrás del «velo»). Rawls lo explica así: «Esto se expresa de manera figurativa al decir que las partes están detrás de un velo de ignorancia. En suma, la posición original es simplemente un dispositivo de representación» (J. Rawls, *Collected papers*, p. 401). La justificación por parte de Rawls de la necesidad de un contrato, en efecto, que invoca (como se anotó antes) una «garantía que el pueblo da», indica la participación concreta (aunque bajo el velo de la ignorancia) del mismo pueblo involucrado en el contrato original²².

Segunda, incluso si los representantes fueran personas diferentes (o fantasmas imaginarios), tendrían que representar el grupo focal (por ejemplo, a través del velo de la ignorancia de ser posiblemente cualquier miembro del grupo focal). Así, la variabilidad del grupo focal estaría ahora reflejada —o transformada— en la variabilidad del pueblo *al cual representan los representantes* en la posición original*.

Esto no sería un problema si, primero, el tamaño de la población no hiciera ninguna diferencia en la forma en que la estructura básica de la sociedad podría organizarse (completa invariancia de escala); y si, segundo, cada grupo de individuos fuera exactamente como los demás desde el punto de vista de sus prioridades y valores (completa invariancia de valor). Ninguno de los dos extremos es fácil de asumir sin restricciones adicionales en la estructura de cualquier teoría sustancial de la justicia**. La plasticidad del grupo, en consecuencia, per-

* Para anticipar una posible línea de respuesta, debo enfatizar que esto no es lo mismo que la dificultad de representar a los miembros de la futura generación (vista como un *grupo fijo*). De seguro, allí también hay un problema (por ejemplo, sobre cuánto se puede suponer sobre el razonamiento de las futuras generaciones puesto que no están aquí todavía), pero de todas maneras se trata de una cuestión diferente. Hay una distinción entre el problema de lo que puede suponerse sobre el acuerdo de las generaciones futuras (vistas como grupo fijo) para ser representadas, y la imposibilidad de tener un grupo fijo para ser representado, si se trata de escoger la estructura básica de la sociedad cuando el conjunto real de las personas varía según la elección de esa estructura.

** Importa también evitar un malentendido que he encontrado ya al tratar de presentar este argumento (contenido en mi ensayo «Open and Closed Impartiality», 2002), y que consiste en sostener que diferentes poblaciones no hacen ninguna diferencia en la posición original de Rawls puesto que cada individuo es exactamente como cualquier otro bajo el «velo de la ignorancia». Nótese que aun cuando el «velo de la ignorancia» hace que *individuos diferentes dentro de un grupo dado* sean ignorantes

manece como problema para el ejercicio de la imparcialidad cerrada aplicada a un *determinado* grupo focal de individuos.

No obstante, tenemos que preguntar también si el enfoque smithiano del espectador imparcial no se ve igualmente perturbado por la incongruencia que surge de la plasticidad del grupo, y si no, por qué no. No se ve, en efecto, igualmente perturbado porque no es necesario que el espectador imparcial provenga del grupo focal dado. En verdad, el «espectador abstracto e ideal» de Smith es un «espectador» y no un «participante» en un ejercicio como el de un contrato basado en un grupo. No hay un grupo contratante e incluso no hay insistencia en que los evaluadores tengan que ser congruentes con el grupo afectado. Aun cuando subsiste el muy difícil problema de cómo un espectador imparcial decidiría cuestiones tales como el tamaño variable de la población (una cuestión ética de profunda complejidad)*, el problema de incoherencia e incongruencia en el «cierre incluyente» del ejercicio contractualista no tiene una inmediata analogía en el caso del espectador imparcial.

IMPARCIALIDAD CERRADA Y PARROQUIALISMO

Ya hemos discutido cómo esa imparcialidad cerrada en la forma de la posición original puede encarcelar la idea básica —y los principios— de justicia dentro de los estrechos confines de las perspectivas y los prejuicios locales de un grupo o un país. Quiero agregar tres comentarios especiales.

Primero, tenemos que otorgar algún reconocimiento al hecho de que el parroquialismo procedimental no está universalmente considerado como un problema en absoluto. En algunos enfoques sobre

de sus respectivos intereses y valores (al hacer de cada uno casi lo mismo en el ejercicio deliberativo del *como si* para un grupo determinado), ello no tiene implicación alguna en hacer que *grupos diferentes de individuos* tengan exactamente el mismo haz de intereses y valores. De manera más general, para hacer el ejercicio de imparcialidad cerrada enteramente dependiente del tamaño y la composición del grupo focal, el alcance sustantivo del ejercicio tiene que ser empobrecido con severidad.

* La complejidad habría sido aún mayor si fuere necesario que estos juicios adoptaran la forma de ordenamientos completos, pero, como se ha visto, esto no es necesario para un útil marco público de pensamiento, ni para la realización de elecciones públicas basadas en la «maximalidad». Véase mi «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997.

los juicios sociales no existe particular interés en evitar las tendencias grupales; en efecto, sucede al contrario. Como ilustración, conviene recordar que algunas versiones del comunitarismo pueden incluso celebrar la naturaleza «local» de tales prioridades. Lo mismo puede aplicarse a otras formas de justicia local.

Puede traerse a colación un caso extremo. Cuando los talibanes que gobernaban Afganistán insistían, antes de la intervención militar, en que Osama Bin Laden debería ser juzgado solamente por un grupo de clérigos musulmanes sometidos a la ley islámica, nadie cuestionó la necesidad de cierta imparcialidad (contra el ofrecimiento de favores personales o trato parcializado a Bin Laden), al menos en principio*. En su lugar, lo que se proponía era que los juicios imparciales deberían venir de un grupo cerrado de gentes que aceptaban un particular código religioso y ético. En tales casos, por consiguiente, no existe tensión interna entre la imparcialidad cerrada y las normas subyacentes de afiliación. Las tensiones más generales, relacionadas con la aceptabilidad de la atención prestada tan sólo al razonamiento localmente aislado, se mantienen. Y esas dificultades y limitaciones son las que quedaban bajo el escrutinio de Smith.

En efecto, cuando dejamos el mundo de éticas localmente confinadas, y tratamos de combinar un procedimiento de imparcialidad cerrada con intenciones universalistas, el parroquialismo procedimental ha de considerarse como una seria dificultad. Éste es ciertamente el caso de la «justicia como equidad» de Rawls. A pesar de las intenciones decididamente no parroquiales del enfoque general de Rawls, el empleo de la imparcialidad cerrada implícita en la «posición original» (con su programa de evaluación imparcial confinada sólo a los miembros del grupo focal bajo el «velo de la ignorancia» en materia de intereses y fines individuales) no incluye, en efecto, ninguna garantía procedimental contra la sola influencia de los prejuicios de grupos locales.

Segundo, tenemos que prestar especial atención al *procedimiento* de la posición original y no sólo a las intenciones que puedan tratar de prevalecer sobre los procedimientos recomendados. A pesar de sus inclinaciones universalistas generales, el procedimiento formal de la

* Me refiero aquí, por supuesto, a los principios de justicia que invocaban los talibanes y no a su práctica.

posición original propuesta por Rawls parece estar dispuesto para permitir poca exposición al viento fresco del exterior. En efecto, Rawls insiste en que la naturaleza cerrada de la posición original tiene que ser sólidamente fortificada (J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 42):

Doy por supuesto, además, que la estructura básica es la de una sociedad cerrada: esto es, que tenemos que contemplar a la sociedad como si estuviera autocontenida y no tuviera relaciones con otras sociedades... Considerar cerrada una sociedad es una abstracción bastante grande, que sólo se justifica porque nos permite centrarnos en un determinado número de cuestiones capitales sin necesidad de distraernos en detalles.

La cuestión que aquí se plantea es si considerar ideas y experiencias de afuera es «distraerse en detalles» que de algún modo hay que rehuir en aras de la pureza del ejercicio de equidad.

Tercero, a pesar de estos fuertes motivos para la imparcialidad razonada, se podría pensar que una seria dificultad puede surgir de la limitación de la mente humana y de nuestra capacidad de ir más allá de nuestro mundo local. ¿La comprensión y la reflexión normativa pueden atravesar las fronteras geográficas? Mientras algunos están evidentemente tentados por la creencia de que no podemos seguirnos los unos a los otros más allá de las fronteras de una comunidad determinada o de un país particular, o más allá de los límites de una cultura específica (una tentación que ha sido alimentada especialmente por la popularidad de ciertas versiones del separatismo comunitario), no existe razón particular para suponer que la comunicación interactiva y el compromiso público pueden buscarse sólo dentro de tales confines (o dentro de los confines de aquellos que pueden verse como «un pueblo»).

Adam Smith argumentaba con fuerza en favor de la posibilidad de que el espectador imparcial pudiera basarse en el entendimiento de gentes lejanas y cercanas. Éste fue efectivamente un tema significativo en las preocupaciones intelectuales de los escritores de la Ilustración. La posibilidad de comunicación y conocimiento a través de las fronteras no debería ser más absurda hoy que en el mundo de Smith en el siglo XVIII. Aun cuando no tenemos un Estado global o una democracia global, el énfasis smithiano en el uso del espectador imparcial tiene inmediatas implicaciones para el papel de la discusión pública global en el mundo contemporáneo.

En el mundo de hoy, el diálogo global, que es vitalmente importante para la justicia global, se produce no sólo a través de instituciones como las Naciones Unidas o la Organización Mundial de Comercio, sino de manera más general a través de los medios de comunicación, la agitación política, el trabajo comprometido de las organizaciones ciudadanas y las ONG, y el trabajo social basado no sólo en las identidades nacionales sino también en otras comunidades, como los movimientos sindicales, las cooperativas, las campañas de derechos humanos o las actividades feministas. La causa de la imparcialidad abierta no está enteramente desatendida en el mundo contemporáneo.

Más aún, precisamente en este momento en que el mundo está empeñado en discusiones sobre medios y métodos para detener el terrorismo a través de las fronteras (y en debates sobre las raíces del terrorismo), y también sobre cómo pueden superarse las crisis económicas que plagan las vidas de miles de millones de personas a lo largo y ancho del mundo, resulta difícil aceptar que simplemente no podemos entendernos los unos a los otros a través de las fronteras de nuestra comunidad*. En su lugar, es el punto de vista firmemente «abierto», invocado por el «espectador imparcial» de Smith, lo que puede necesitar hoy cierta reafirmación. Puede hacer una diferencia sustancial en nuestro entendimiento de las exigencias de la imparcialidad en moral y en filosofía política en el mundo interconectado en que vivimos.

* En la literatura sobre las dificultades de la comunicación intercultural, a veces se confunde la falta de acuerdo con la ausencia de entendimiento. Se trata, por supuesto, de fenómenos muy distintos. Un genuino desacuerdo presupone un entendimiento de lo que se disputa. Sobre la función constructiva del entendimiento en la confrontación de la violencia en el mundo contemporáneo, véase el informe de la Comisión sobre el Respeto y el Entendimiento, de la Comunidad Británica de Naciones, que tuvo el privilegio de presidir: *Civil Paths to Peace*, Commonwealth Secretariat, Londres, 2007.

SEGUNDA PARTE

FORMAS DE RAZONAMIENTO

7. POSICIÓN, RELEVANCIA E ILUSIÓN

Cuando el rey Lear le dice al ciego Gloucester: «Se puede ver cómo va el mundo sin tener ojos», también le aconseja «mirar con las orejas»:

Ve allí cómo aquel juez injuria a aquel ladrón sincero. Presta el oído. Cámbialos de sitio por arte de birlibirloque. ¿Quién es el juez? ¿Quién es el ladrón? ¿No has visto al can de una granja ladrar a un mendigo?¹.

Intercambiar lugares ha sido una manera de «ver» las cosas ocultas en el mundo, que es el argumento que Lear hace aquí, además, por supuesto, de llamar la atención de Gloucester, en forma políticamente subversiva, sobre el hecho notable de que en el perro de la granja puede contemplar «la gran imagen de la autoridad».

La necesidad de trascender las limitaciones de nuestras perspectivas posicionales es importante en filosofía política y moral, y en teoría del derecho. La liberación del aislamiento posicional puede no ser siempre fácil, pero constituye un desafío que el pensamiento ético, político y legal tiene que asumir. Tenemos que ir más allá de «aquel juez» que injuria de manera abierta a «aquel ladrón sincero».

POSICIONALIDAD DE OBSERVACIÓN Y CONOCIMIENTO

Trascender el confinamiento posicional también resulta central para la epistemología. Existe, sin embargo, un problema de

observabilidad y con frecuencia una barrera a la comprensión de lo que sucede desde la limitada perspectiva de lo que observamos. Lo que podemos ver no es independiente de dónde estamos en relación con lo que tratamos de ver. Y esto a su vez puede influir en nuestras creencias, nuestro entendimiento y nuestras decisiones. Las observaciones, creencias y opciones posicionalmente dependientes pueden ser importantes para la empresa del conocimiento, así como para la razón práctica. En efecto, la epistemología, la teoría de las decisiones y la ética tienen que tomar nota de la dependencia de las observaciones e inferencias con respecto a la posición del observador. No toda la objetividad, por supuesto, versa sobre objetos, como vimos antes*, pero en la medida en que las observaciones y sus conclusiones están implicadas en la naturaleza de la objetividad buscada, la posición de las observaciones ha de tenerse en cuenta.

La variación posicional de las observaciones constituye una cuestión elemental. Puede ilustrarse con un ejemplo muy directo de la física. Considérese la siguiente afirmación: «El Sol y la Luna parecen similares en tamaño». La observación no es, obviamente, independiente de la posición, y los dos cuerpos celestes podrían parecer muy disímiles en tamaño desde otra posición, digamos desde la Luna. Pero ello no niega la objetividad de la afirmación, ni la convierte en un mero fenómeno mental de una persona en particular. Otra persona que observe el Sol y la Luna desde el mismo sitio (la Tierra), debería ser capaz de confirmar la aseveración de que parecen ser del mismo tamaño.

Aun cuando la referencia posicional no está explícitamente invocada en la observación, se trata de una afirmación posicional que podría expresarse así: «Desde aquí en la Tierra, el Sol y la Luna parecen similares en tamaño». Los observadores pueden, por supuesto, hacer también una aseveración acerca de cómo parecerían las cosas desde una posición diferente a la que ocupan actualmente, lo que no estaría en contradicción con la segunda afirmación. Desde la Tierra, podemos decir: «Desde la Luna, el Sol y la Luna no parecerían similares en tamaño».

* Véase el capítulo 5. La posibilidad de la «objetividad sin objetos», por ejemplo en matemáticas y en ética, se discute de manera luminosa en Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

La objetividad posicional requiere invariancia interpersonal cuando la posición de observación es fija, y tal requerimiento es del todo compatible con las variaciones de lo que se ve desde diferentes posiciones*. Distintas personas pueden ocupar la misma posición y confirmar la misma observación; y la misma persona puede ocupar diferentes posiciones y hacer observaciones disímiles.

LA ILUMINACIÓN Y LA ILUSIÓN DE LA POSICIONALIDAD

La dependencia posicional de los resultados de la observación puede tanto iluminar (en este caso, responder a la pregunta: ¿cuán grande parece un objeto desde aquí?) como confundir (al responder otras cuestiones habitualmente asociadas con el tamaño, como: ¿cuán grande es de hecho este objeto desde el punto de vista de su masa corporal?). Los dos aspectos de la variabilidad posicional responden a cuestiones diferentes, mas ninguno es enteramente subjetivo. Este punto puede requerir una pequeña elaboración, en especial porque la caracterización de la objetividad como fenómeno dependiente de la posición no constituye el entendimiento típico de la idea de objetividad.

En su ambicioso libro *The view from Nowhere*, Thomas Nagel caracteriza la objetividad de la siguiente manera: «Una opinión o forma de pensamiento es más objetiva que otra si depende menos de los aspectos específicos de la constitución y la posición del individuo en el mundo, o del carácter del tipo particular de criatura que es»². Esta manera de ver la objetividad tiene cierto mérito: se enfoca en un importante aspecto de la concepción clásica de la objetividad: la independencia de la posición. Concluir que el Sol y la Luna son igualmente grandes desde el punto de vista de la masa, pues desde aquí en la Tierra parecen ser del mismo tamaño, sería una violación notoria de la objetividad independiente de la posición. En este sentido, las observaciones posicionales pueden desorientar si no tomamos

* He tratado de explorar la idea de objetividad posicional primero en mis Conferencias Storrs en la Facultad de Derecho de Yale en 1990 y después en mi Conferencia Lindley en la Universidad de Kansas en 1992. Véanse mi *Objectivity and Position*, University Press of Kansas, Kansas City, 1992; «Positional Objectivity», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 22, 1993, y *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

atenta nota de la variabilidad posicional de las observaciones y trata-mos de hacer las correcciones apropiadas.

En contraste, lo que puede llamarse «objetividad posicional» trata de la objetividad de lo que puede observarse desde una posición específica. Nos preocupan aquí las observaciones y la observabilidad, que son invariantes con respecto a la persona pero relativas en cuanto a la posición, y que pueden ser ilustradas por lo que somos capaces de ver desde una posición dada. La materia de una evaluación objetiva en sentido posicional es algo que puede averiguarse por cualquier persona en una posición de observación dada. Como en el ejemplo de las afirmaciones sobre los tamaños relativos del Sol y la Luna, lo que puede observarse varía de una posición a otra, pero diferentes personas pueden hacer sus respectivas observaciones desde la misma posición y hacer en gran medida las mismas observaciones.

El tema en este caso es la forma en que aparece un objeto desde una posición específica de observación, y la forma en que aparecería ante cualquiera con las mismas características posicionales*. Las variaciones posicionales en las observaciones difícilmente pueden atribuirse a la «subjetividad», como algunos estarían tentados de hacer. Desde el punto de vista de criterios corrientes de subjetividad, no existe aquí razón particular para considerar que la declaración «el Sol y la Luna parecen similares en tamaño» «tenga su fuente en la mente» o sea «perteneciente o peculiar de un sujeto individual o de sus operaciones mentales» (para emplear las definiciones de «subjetividad» del Diccionario Oxford de la Lengua Inglesa).

Una observación no es necesariamente una declaración sobre el funcionamiento especial de la mente de una persona. Identifica un fenómeno con cualidades físicas, con independencia de la mente de cualquiera. Por ejemplo, es precisamente porque el Sol y la Luna tienen el mismo tamaño visible desde la Tierra que puede ocurrir un eclipse solar, cuando la pequeña masa de la Luna oscurece la gran

* Las características posicionales no necesitan, por supuesto, ser solamente de locación (o relacionadas sólo con una ubicación espacial), y pueden incluir cualquier condición general, particularmente no mental, que pueda tanto influir en la observación como aplicarse de manera sistemática a diferentes observadores y observaciones. Las características posicionales en ocasiones pueden estar vinculadas a las especiales características no mentales de una persona, por ejemplo la ceguera. Diferentes personas pueden compartir el mismo tipo de ceguera y tener las mismas correspondencias en materia de observación.

masa del Sol desde la perspectiva especial de la Tierra, y difícilmente se puede decir que un eclipse solar tiene «su fuente en la mente». Si nuestro trabajo consiste en predecir eclipses, entonces lo que resulta particularmente relevante cuando hablamos de los tamaños relativos del Sol y la Luna es la congruencia de sus respectivas proyecciones posicionales desde la Tierra y no —es decir, no de manera directa— sus respectivas masas corporales.

Aryabhata, el matemático y astrónomo indio de principios del siglo v, había estudiado el tamaño de las proyecciones en la explicación de los eclipses, en lo que fue una de sus muchas contribuciones a la astronomía². No resulta sorprendente que Aryabhata fuera atacado por apartarse de modo tan radical de la ortodoxia religiosa, y entre los críticos estaba su brillante discípulo Brahmagupta, otro gran matemático, que hizo declaraciones en defensa de la ortodoxia pero usó las innovaciones de Aryabhata y de hecho las difundió. Varios siglos más tarde, a comienzos del siglo xi, cuando el distinguido matemático y astrónomo iraní Alberuni salió en defensa de Aryabhata, enfatizó el hecho de que las predicciones prácticas de los eclipses, incluidas las de Brahmagupta, seguían el método de proyección de Aryabhata en lugar de reflejar el propio compromiso de Brahmagupta con la ortodoxia hindú. En una notable apología intelectual que ya tiene mil años, Alberuni dirigía la siguiente crítica a Brahmagupta:

No discutiremos con él [Brahmagupta], sino que susurraremos en su oído: ¿por qué, después de haber pronunciado tales [ásperas] palabras [contra Aryabhata y sus discípulos], empieza a calcular el diámetro de la Luna para explicar el eclipse del Sol y el diámetro de la sombra de la Tierra para explicar el eclipse de la Luna? ¿Por qué usted calcula ambos eclipses de acuerdo con la teoría de esos herejes y no de acuerdo con las opiniones de aquellos con quienes considera apropiado coincidir?³.

La objetividad posicional puede ser efectivamente el entendimiento adecuado de la objetividad, según el ejercicio en que estemos involucrados.

* Las contribuciones originales de Aryabhata incluyen su controversia sobre la órbita del Sol alrededor de la Tierra y su indicación sobre la existencia de una fuerza gravitacional para explicar por qué los objetos no son expulsados de la Tierra a pesar de su movimiento rotatorio diario.

Entre los diferentes tipos de ejemplos de parámetros posicionales que no son subterfugios para las actitudes mentales o la psicología, y que pueden ser compartidos por diferentes individuos, cabe mencionar: conocer o no conocer un idioma; ser capaz o no de contar; tener una visión normal o ser daltónico (entre una gran cantidad de similares variaciones en los parámetros). No quebranta la objetividad posicional hacer una declaración sobre cómo le parecería el mundo a una persona con ciertos atributos «posicionales» específicos.

Importa anotar que la cuestión aquí no consiste en que cualquier cosa que se pueda «explicar» en términos causales sea posicionalmente objetiva. Mucho dependería de la naturaleza de la variabilidad implicada. Con un ejemplo clásico muy discutido en la epistemología india temprana, confundir una cuerda con una serpiente debido al propio nerviosismo, o al miedo enfermizo a las serpientes, no convierte ese diagnóstico claramente subjetivo en posicionalmente objetivo. La idea de la objetividad posicional puede, sin embargo, ser legítimamente invocada en un caso en el que una cuerda sea confundida con una serpiente porque ésa es la apariencia que la cuerda tiene para todos, por ejemplo en la forma en que las prominentes características de serpiente de una cuerda puedan aparecer a quienes las observan a media luz.

Hay una distinción similar dentro de la evaluación ética y política, comparable al contraste entre las funciones respectivas de iluminación y de desviación de la posicionalidad. Al seguir las teorías sobre las responsabilidades personales basadas en relaciones que exigen un papel especial, por ejemplo de los padres que cuidan a sus propios hijos, dar especial prominencia a los intereses de los hijos propios se puede ver como éticamente apropiado. Tener un interés asimétrico en las vidas de los propios hijos puede no ser, en ese contexto, una insensatez subjetiva, sino más bien la reflexión de una perspectiva ética objetivamente buscada (y que está ligada, en este caso, a la relevancia posicional de la paternidad)*.

* La relevancia de las conexiones y relaciones personales es un tema de considerable importancia y complejidad en la disciplina de la evaluación moral. Bernard Williams ha discutido con fuerza y claridad muchas de las cuestiones subyacentes, y en particular —aunque no exclusivamente— en su crítica del utilitarismo. Véanse su «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, y *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, especialmente el ensayo titulado «Persons, Character and Morality».

En ese marco, habría entonces cierta laguna en pensar sobre la objetividad ética tan sólo desde el punto de vista de «la perspectiva desde ninguna parte», en vez de «desde un lugar determinado». Puede haber especial relevancia en las características posicionales que una ética comprensiva pueda conocer y tener en cuenta de manera apropiada. En efecto, uno de los deberes hacia los hijos, para poner el mismo ejemplo otra vez, no tiene «su fuente en la mente», y se puede conceder real significación a ello en enfoques específicos de la ética.

Cuando se examinan cuestiones centradas en el agente y más generalmente en la posición, y relativas a evaluaciones y responsabilidades, como se hará en el capítulo 10, los aspectos de iluminación de la objetividad posicional serán relevantes. Y sin embargo, en otros contextos, dar tal prominencia especial a los intereses de los propios hijos tiene que verse como un completo error desde la perspectiva de una ética no relacional. Por ejemplo, si un funcionario público en ejercicio de sus deberes civiles da mayor importancia a los intereses de sus propios hijos, eso podría verse como una falla política o ética, a pesar del hecho de que los intereses de sus hijos serían más prominentes para él gracias a su cercanía posicional.

Lo que puede hacer falta en este ejercicio es un enfoque «posicionalmente libre de prejuicios». En este caso, habría que exigir un adecuado reconocimiento del hecho de que otros hijos pueden tener intereses en juego tan grandes e importantes como los de los hijos propios, y la visión «desde un lugar determinado» (vinculado, por ejemplo, a las relaciones de paternidad) sería, en tal contexto, un error.

La búsqueda de algún tipo de entendimiento del mundo, independiente de la posición, resulta central para la iluminación ética que puede buscarse en un enfoque no relacional. Cuando Mary Wollstonecraft puso en la picota pública a Edmund Burke por su apoyo a la Revolución americana sin interesarse en absoluto por la condición de los esclavos, como si la libertad que él defendía para los americanos blancos no se aplicara a sus esclavos negros (como se vio en el capítulo 5), la autora feminista abogaba por una perspectiva universalista que superaría el prejuicio posicional y el favoritismo seccional. La cuestión no era comprensión posicional sino algún tipo de comprensión transposicional. Adoptar la «perspectiva desde ninguna parte» sería, obviamente, la idea apropiada en ese contexto.

ILUSIONES OBJETIVAS Y OBJETIVIDAD POSICIONAL

Incluso cuando una opinión independiente de la posición es adecuada para una evaluación epistemológica, ética o política, las observaciones reales que dependen de la posición pueden tenerse en cuenta para explicar la dificultad de alcanzar una comprensión posicionalmente libre de prejuicios. El dominio de las perspectivas posicionales puede hacer que para la gente resulte muy difícil trascender sus visiones posicionalmente limitadas. Por ejemplo, en una sociedad con una larga tradición de subordinación de las mujeres, la norma cultural que subraya ciertas supuestas características de la presunta inferioridad de las mujeres puede ser tan fuerte que se requiera una considerable independencia mental para interpretar tales características de un modo diferente. Si hay, para poner un caso, muy pocas mujeres científicas en una sociedad que no estimula a las mujeres a estudiar ciencias, la notoria escasez de científicas de éxito puede servir como obstáculo para entender que las mujeres pueden ser muy competentes en las ciencias y que, incluso con los mismos talentos nativos para desempeñarse en el campo, las mujeres rara vez pueden triunfar en la ciencia precisamente por falta de oportunidades o estímulos para adelantar la educación apropiada.

La observación según la cual hay pocas científicas en una sociedad puede no ser del todo errónea, incluso cuando la conclusión de que las mujeres no son buenas en ciencias —cuando se deduce de esa observación posicional— fuera enteramente equivocada. La necesidad de ir más allá de la posicionalidad de las observaciones locales, dentro de sociedades con arraigada discriminación, puede ser muy fuerte aquí. Observaciones de otras sociedades donde las mujeres tienen más oportunidades confirmarían que las mujeres tienen la habilidad de desempeñarse tan bien como los hombres en el trabajo científico si reciben las necesarias oportunidades y facilidades. El argumento alude aquí a la «imparcialidad abierta» e invoca ideas como el recurso metodológico del espectador imparcial de Adam Smith, que busca perspectivas de lejos tanto como de cerca*.

Cuando los confines de las creencias locales son fuertes y difíciles de superar, puede haber un firme rechazo a ver que hay una real ini-

* Véase la discusión en el capítulo 6.

quidad en la forma en que las mujeres son tratadas en su propia sociedad, y muchas mujeres son inducidas a creer en la supuesta inferioridad intelectual femenina con base en la aparente «evidencia de los ojos», que procede de una defectuosa lectura de las observaciones locales dentro de una sociedad estratificada. Para explicar la tolerancia resignada de la asimetría social y la discriminación que se advierte en muchas sociedades tradicionalistas, la idea de objetividad posicional tiene una cierta contribución científica que hacer al ofrecernos una visión de la génesis de una aplicación ilegítima de la comprensión posicional (cuando hay necesidad de un entendimiento transposicional).

La importante noción de «ilusión objetiva», empleada en la filosofía marxista, puede también interpretarse desde el punto de vista de la objetividad posicional*. Así interpretada, una ilusión objetiva es una creencia posicionalmente objetiva que resulta, en efecto, equivocada desde el punto de vista del escrutinio transposicional. El concepto de ilusión objetiva invoca tanto la idea de una creencia posicionalmente objetiva cuanto el diagnóstico transposicional de que dicha creencia es, en efecto, equivocada. En el ejemplo sobre los tamaños relativos del Sol y la Luna, la similitud de sus apariencias (posicionalmente objetiva desde aquí en la Tierra) puede conducir —en ausencia de otra información y otras ideas, y de la oportunidad de un escrutinio crítico— a un «entendimiento» posicional de la similitud de sus «tamaños reales» (por ejemplo desde el punto de vista del tiempo que se tardaría en circunvalarlos). La falsedad de esta creencia sería entonces una ilustración de una ilusión objetiva.

Hay una interesante discusión que plantea G. A. Cohen en su libro *Karl Marx's Theory of History: A Defence* acerca de la idea de ilusión objetiva en la teoría marxista:

* El concepto de ilusión objetiva figura en los escritos económicos de Marx (y no sólo en los filosóficos), incluidos el volumen I de *El capital* y la *Teoría de la plusvalía*. Marx estaba particularmente interesado en mostrar que la creencia común sobre la equidad del intercambio en el mercado laboral es, en efecto, ilusoria, y sin embargo esa reivindicación de equidad es «objetivamente» aceptada por la gente que ve cómo las cosas se intercambian en términos de valores iguales y precios de mercado. Aun los trabajadores explotados que, en el análisis marxista, son despojados de parte del valor de sus productos, podrían encontrar difícil de ver que en el mercado laboral no había más que intercambio de «valores iguales».

Para Marx, los sentidos nos engañan con respecto a la constitución del aire y los movimientos de los cuerpos celestes. Pero una persona que consiguiera detectar, a través de la respiración, diferentes componentes en el aire, tendría una nariz que no funcionaría como una nariz humana sana. Y una persona que alegara con sinceridad que percibe el Sol detenido y la Tierra en rotación, sufriría de algún trastorno de la vista o del control del movimiento. Percibir el aire con sus elementos y el Sol en movimiento son experiencias más cercanas a los espejismos que a las alucinaciones. Pues si un hombre no contempla un espejismo en las condiciones apropiadas, hay algo malo en su vista. Sus ojos no captan el juego de las luces en la distancia⁴.

Estas observaciones, que se consideran objetivas, se refieren aquí a las características posicionales de respirar el aire con una nariz normal, ver el sol con unos ojos normales, observar el juego de las luces en la distancia con una visión normal, y así sucesivamente. Y estas características observadas son posicionalmente objetivas, pero engañosas o equivocadas desde el punto de vista de otros criterios de verdad —contextualmente más atractivos— que pueden invocarse una vez que vamos más allá de las perspectivas posicionales.

SALUD, MORBILIDAD Y VARIACIONES POSICIONALES

La idea de ilusión objetiva fue empleada por Marx en el contexto del análisis de clase y lo llevó a la investigación de lo que él llamó «falsa conciencia». Un tipo muy diferente de ejemplo se refiere a la auto-percepción de la morbilidad, que puede ser particularmente importante en el análisis de la situación de la salud en las economías en desarrollo. Por ejemplo, entre los estados de la India, Kerala tiene con mucho la más alta expectativa de vida en el momento del nacimiento (mayor que la de China y cercana a la de Europa), y la evaluación médica profesional confirma su exitosa transición sanitaria. Y sin embargo, en las encuestas sobre las tasas de morbilidad autopercibida, Kerala presenta también las mayores cifras (tanto en el promedio como en las tasas por edades). En el otro extremo del espectro se hallan estados como Bihar y Uttar Pradesh con muy baja expectativa de vida y muy altas tasas de mortalidad por edades (y pocas pruebas de cualquier transición sanitaria), y sin embargo con tasas muy

bajas de morbilidad autopercibida. Si se aceptan la evidencia médica y el testimonio de las tasas de mortalidad (y no hay razones especiales para descartarlos), entonces el cuadro de las tasas de morbilidad relativa, resultante de la autoevaluación, tiene que considerarse erróneo o al menos muy problemático.

No obstante, sería extraño desdeñar estas tasas de morbilidad autopercibida como errores accidentales o como resultados del subjetivismo. ¿Por qué existe un patrón tan sistemático de disonancia entre las tasas de mortalidad y las tasas de morbilidad autopercibida? El concepto de ilusión objetiva es útil aquí. La población de Kerala tiene una tasa notablemente más alta de alfabetización (incluida la alfabetización femenina) que el resto de la India, y también cuenta con servicios públicos de salud mucho más extendidos. Hay entonces en Kerala una conciencia mucho mayor sobre posibles enfermedades y sobre la necesidad de buscar remedios médicos y adoptar medidas preventivas. Las mismas ideas y acciones que ayudan a reducir la morbilidad y la mortalidad reales en Kerala también tienen el efecto de incrementar la conciencia sobre las enfermedades. En el otro extremo, las poblaciones de Bihar y Uttar Pradesh, con menos alfabetización y educación, y muy pocos servicios públicos de salud, tienen menos discernimiento sobre posibles enfermedades. Esto hace que las condiciones de salud y la expectativa de vida sean mucho peores en estos estados, pero también hace la conciencia sobre la morbilidad más limitada que en Kerala.

La ilusión de la baja morbilidad en los estados socialmente atrasados de la India tiene, en efecto, una base objetiva, posicionalmente objetiva, para una población con educación formal y experiencia médica limitadas*. La objetividad posicional de estos diagnósticos pa-

* El trabajo empírico que sustenta esta parte se basa en información procedente de la India. Véanse la discusión y la extensa bibliografía citada en mis libros conjuntos con Jean Drèze: *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 1995, e *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2002. Sin embargo, hay información empírica proveniente de otras regiones del mundo en desarrollo que encaja ampliamente con esta lectura: véase mi *Desarrollo y libertad*. Esta línea de explicación se ve reforzada con las comparaciones de las tasas de morbilidad autopercibida de Estados Unidos con las de la India, incluida Kerala. En la comparación de enfermedad con enfermedad, resulta que mientras que Kerala tiene tasas mucho más altas de autoperccepción para la mayoría de las enfermedades que el resto de la India, Estados Unidos tiene incluso tasas más altas para la misma enfermedad. Sobre esto, véase Lincoln Chen y Christopher Murray, «Understanding Morbidity Change», *Population and Development Review*, núm. 18, 1992.

arroquialmente equivocados exige atención, y los científicos sociales no pueden desdeñarlos como si fueran sólo subjetivos y caprichosos. Pero estas autopercepciones tampoco pueden tratarse como reflexiones exactas sobre la salud y la enfermedad en un apropiado entendimiento transposicional.

La posibilidad y la frecuencia de este tipo de ilusión objetiva tienen algunas implicaciones de largo alcance en la forma en que las organizaciones nacionales e internacionales presentan hoy las estadísticas médicas y sanitarias de carácter comparativo. Los datos comparados sobre denuncia de enfermedades y demanda de atención médica exigen un escrutinio crítico, que tome atenta nota de las perspectivas posicionales*.

DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO E ILUSIONES POSICIONALES

Otro interesante caso se refiere a la disonancia entre el ordenamiento de la morbilidad percibida y el de la mortalidad observada de hombres y mujeres. Las mujeres, en conjunto, han tendido a tener desventajas para la supervivencia en comparación con los hombres en la India (como en muchos países en Asia y el norte de África, como China, Pakistán, Irán y Egipto). Típicamente, las tasas de mortalidad han sido, hasta hace muy poco, más altas para las mujeres de todos los grupos de edad (tras un breve periodo neonatal de algunos meses) hasta los 35 o 40 años, en contra de lo que uno esperaría desde el punto de vista biológico, dada la evidencia médica sobre tasas de mortalidad femenina por edades, que son menores en las mujeres que en los hombres cuando reciben cuidados iguales**.

A pesar de la relativa desventaja en las tasas de mortalidad, las tasas de morbilidad autopercebida de las mujeres en la India no son con frecuencia más altas —a veces mucho menores— que las de los

* No continuaré aquí con esta importante cuestión práctica. Véase mi *Desarrollo y libertad*, capítulo 4.

** La expectativa de vida de las mujeres en la India ha sobrepasado recientemente la de los hombres, pero la proporción de la longevidad de las mujeres con respecto a la de los hombres está aún muy por debajo de lo que cabría esperar en condiciones de atención igual. Kerala es también una excepción a este respecto, con la expectativa de vida femenina sustancialmente mayor que la masculina (en proporción similar a la de Europa y América).

hombres. Esto parece guardar relación con la carencia de educación en las mujeres y también con la tendencia social de ver la disparidad de género como un fenómeno «normal»*. Felizmente (uso la expresión aquí en una forma que los utilitaristas no aprobarían), la infelicidad de las mujeres por su salud se ha incrementado de manera sistemática en todo el país, lo cual indica un dominio menguante de la percepción posicionalmente confinada sobre la buena y la mala salud. Es interesante observar que mientras el tema de las carencias de las mujeres se ha politizado (incluso por parte de las organizaciones de mujeres), los prejuicios en la percepción de tales carencias se han hecho menos comunes. Un mejor entendimiento de la naturaleza del problema y de las ilusiones acerca de la salud femenina ha contribuido sustancialmente a la reducción (y, en muchas regiones de la India, a la eliminación) del sesgo de género en la mortalidad**.

La idea de objetividad posicional es particularmente crucial para entender la desigualdad de género en general. El trabajo de las familias implica algún conflicto tanto como alguna congruencia de interés en la división de los beneficios y las tareas (una característica de las relaciones de grupo que puede llamarse «conflicto cooperativo»), pero las demandas de vida familiar armoniosa requieren que los aspectos conflictivos se resuelvan de manera implícita y no explícita mediante negociación. Dilatarse en tales conflictos se vería en general como comportamiento anormal. Como resultado, los patrones consuetudinarios de conducta se consideran simplemente como legítimos e incluso como razonables, y en muchas partes del mundo hay

* En una ocasión anterior, he discutido el hecho notable de que, según un estudio reciente sobre la poshambruna de Bengala en 1944, las viudas apenas se quejaron de estar en estado de «salud mediocre», mientras los viudos se quejaron masivamente de lo mismo. Véase mi *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Ámsterdam, 1985, apéndice B. Sobre cuestiones relacionadas, véanse mi *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, y también, con Jocelyn Kynch, «Indian women: Wellbeing and survival», *Cambridge Journal of Economics*, núm. 7, 1983.

** El fenómeno de las «mujeres desaparecidas» en la India, China y muchos otros países, que refleja el número de mujeres que «no están» en comparación con lo que cabría esperar en ausencia de todo sesgo de género, debería haberse reducido drásticamente como resultado del progreso generalizado en la reducción del sesgo de género en la natalidad (a través del aborto selectivo de fetos femeninos) ha operado en la dirección contraria. El cambiante panorama se discute en mis artículos «Missing women», *The British Medical Journal*, núm. 304, 1992, y «Missing women revisited», *The British Medical Journal*, núm. 327, 2003.

una tendencia compartida a no advertir la sistemática privación de las mujeres en comparación con los hombres en un terreno u otro.

LA POSICIONALIDAD Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Esta cuestión es muy importante para la formulación de una teoría de la justicia y, más específicamente, para la exploración de una teoría que dé un papel especial al razonamiento público en la comprensión de las exigencias de la justicia. El alcance del razonamiento público puede ser limitado en la práctica por la manera en que la gente lee el mundo en el que vive. Y si la poderosa influencia de la posicionalidad tiene un oscuro papel en ese entendimiento social, entonces ése es, en efecto, un tema que demanda especial atención para apreciar las desafiantes dificultades que tienen que afrontarse en la evaluación de la justicia y la injusticia.

Mientras la posicionalidad de observación y construcción desempeña un papel importante en el proceso de avance del conocimiento científico, resulta más significativo en la formación de las creencias en general: en la comprensión social tanto como en el progreso de las ciencias naturales. En efecto, el papel de la posicionalidad puede ser crucial en la interpretación de ilusiones sistemáticas y persistentes que pueden influir —y distorsionar— el entendimiento social y la evaluación de los asuntos públicos.

Permítanme volver al ejemplo simple sobre el tamaño relativo del Sol en comparación con el de la Luna, vistos desde la Tierra. Consideremos a una persona perteneciente a una comunidad sin familiaridad con las proyecciones dependientes de la distancia, ni con ninguna otra fuente de información sobre el Sol y la Luna. Carente de los esquemas conceptuales relevantes y del conocimiento auxiliar, esa persona puede decidir, con fundamento en observaciones posicionales, que el Sol y la Luna son efectivamente del mismo tamaño, incluso en el sentido de que llevaría el mismo tiempo dar la vuelta en torno suyo (a la misma velocidad). Éste sería, por supuesto, un juicio muy peculiar si la persona supiera de distancias y proyecciones, pero no si no supiera nada acerca de tales cuestiones. Su creencia según la cual el Sol y la Luna son realmente del mismo tamaño (en particular, que llevaría el mismo tiempo dar la vuelta en torno a ellos) es, por supuesto, un error (una ilusión), pero esta creencia no puede verse, según

las circunstancias, como puramente subjetiva, dadas todas las características posicionales. En verdad, cualquiera en esa posición exacta (en particular, quien comparta la misma ignorancia de los conceptos relevantes y la información relacionada) puede tener la misma opinión, antes del escrutinio crítico, por las mismas razones*.

Las ilusiones asociadas con alguna objetividad posicional pueden ser muy difíciles de desalojar, incluso cuando la posicionalidad en cuestión engaña y desinforma en lugar de iluminar**. Dados los malentendidos, puede ser tarea difícil superar las desigualdades de género que se han heredado e incluso identificarlas de manera inequívoca como desigualdades que exigen atención⁵. Puesto que las desigualdades de género dentro de la familia tienden a sobrevivir al convertir a los desposeídos en aliados, la opacidad de las perspectivas posicionales desempeña un papel principal en la prevalencia y persistencia de tales desigualdades.

SUPERAR LAS LIMITACIONES POSICIONALES

En la búsqueda de la justicia, las ilusiones posicionales pueden imponer serias barreras que tienen que superarse a través de la am-

* Los filósofos de la escuela *Nyaya* en la India, que alcanzó prominencia en los primeros siglos de la era cristiana, habían argumentado que no sólo el conocimiento sino también la ilusión dependen de conceptos preexistentes. Cuando una persona confunde una cuerda con una serpiente en la penumbra (un ejemplo clásico ya considerado), esta ilusión ocurre precisamente por el entendimiento previo —el entendimiento genuino— del «concepto de serpiente». Una persona que no tiene idea de cómo es una serpiente y que no puede distinguir entre el «concepto de serpiente» y el «concepto de cerdo», no estaría inclinada a confundir una cuerda con una serpiente. Sobre las implicaciones de esta y otras conexiones entre los conceptos y la realidad, tal como fueron exploradas por la escuela *Nyaya* y las escuelas rivales en ese periodo, véase Bimal Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1986, capítulo 6.

** Como se vio atrás, una teoría de la justicia puede también dar cabida a consideraciones relacionales, en las cuales las perspectivas posicionales pueden ser importantes y tenidas en cuenta. Esto se aplica a aquellas cuestiones como los deberes y las prioridades de los agentes (en las cuales un agente responsable por una acción puede ser considerado como especialmente obligado a rendir cuentas de su gestión) y las obligaciones particulares asociadas con relaciones humanas específicas, como las responsabilidades de los padres. La relevancia real de las perspectivas posicionales (cuando eso puede justificarse) es muy diferente de lo que aquí se considera en el contexto de la ética y la política no relacionales. Lo primero se abordará en el capítulo 10.

pliación de la base de información para las evaluaciones, que es una de las razones por las cuales Adam Smith exigía que las perspectivas de otras procedencias, incluidas las más lejanas, tuvieran que ser sistemáticamente invocadas (véase el capítulo 6). Aunque se puede hacer mucho a través del uso deliberado de la imparcialidad abierta, la esperanza de desplazarse suavemente desde las visiones posicionales a una suprema «visión desde ninguna parte» no puede aspirar al éxito completo.

Puede alegarse que nuestro entero entendimiento del mundo es del todo dependiente de las percepciones que tenemos y de los pensamientos que generamos, habida cuenta de la clase de criaturas que somos. Nuestros pensamientos y nuestras percepciones son integralmente dependientes de nuestros órganos sensoriales, nuestros cerebros y otras capacidades del cuerpo humano. Incluso la idea de lo que llamamos una «visión» —no importa desde dónde— depende de nuestro entendimiento de la visión con nuestros propios ojos, que es una actividad corporal en la forma física en la cual hemos evolucionado los seres humanos.

En nuestros pensamientos especulativos, podemos, por supuesto, pensar en ir más allá de los anclajes que parecen fijarnos al mundo en el cual vivimos y de las actividades corporales que gobiernan nuestro discernimiento y nuestra cogitación. Podemos incluso tratar de pensar en un mundo en el cual seamos capaces de captar percepciones distintas de la luz, el sonido, el calor, el olor, el gusto, el tacto y otras señales que recibimos (tal como de hecho estamos constituidos), pero es muy difícil hacerse a una idea concreta de cómo luciría el mundo en ese universo sensorial diferente. Idéntica limitación se aplica al ordenamiento de nuestro proceso de pensamiento y a la ampliación de nuestra capacidad de contemplación. Nuestro entendimiento del mundo exterior está tan anclado en nuestras experiencias y en nuestro pensamiento que la posibilidad de ir más allá de ellos puede ser más bien limitada.

Todo esto no indica, sin embargo, que la posicionalidad no pueda ser total o parcialmente superada de manera que nos lleve a una visión menos confinada. Aquí también (como al escoger el foco de una teoría de la justicia) podemos de modo razonable buscar grados comparativos y no el objetivo utópico de la trascendencia. La ampliación comparativa es parte del interés persistente en el trabajo de innovación epistemológica, ética y política, y ha producido mu-

chas grandes recompensas en la historia intelectual del mundo. El «nirvana» de la completa independencia respecto de las características personales no es la única cuestión en la cual tenemos razón para interesarnos.

¿QUIÉN ES NUESTRO VECINO?

Hay una larga historia de tentativas de ir más allá del confinamiento posicional de nuestras preocupaciones morales por el «vecindario» cercano, y resistir la visión relacional según la cual debemos algo a los vecinos que no debemos de ningún modo a las personas que están fuera del vecindario. La cuestión del deber con nuestros vecinos tiene un amplio espacio en la historia de las ideas éticas en el mundo. En efecto, el Libro de Oración Común de la Iglesia anglicana incluye la siguiente respuesta inequívoca a la pregunta «¿Qué has aprendido de estos Mandamientos?»: «He aprendido dos cosas: mi deber con Dios y mi deber con mi vecino».

Si este entendimiento de nuestras obligaciones es correcto y las querellas de nuestros vecinos son incomparablemente más fuertes que las de otros, ¿no es posible pensar que esto suavizaría de algún modo la aspereza de la «justicia en un solo país» (un enfoque al cual me opongo)? Pero el fundamento ético para brindar tan inarmónica prioridad a la preocupación exclusiva por nuestros vecinos requiere cierta justificación. No menos importante es que hay una profunda fragilidad en la base intelectual para pensar en la gente desde el punto de vista de vecindarios cerrados.

Este último aspecto es destacado con apremiante claridad por Jesús de Nazaret en su relato del buen samaritano, en el evangelio de san Lucas*. El cuestionamiento de los vecindarios fijos por parte de Jesús se ha ignorado en ocasiones en la medida en que se considera que la historia del buen samaritano es una moraleja sobre la preocupación universal, lo cual no deja de ser cierto, pero lo esencial es que se trata de un razonado rechazo de la idea del vecindario aislado.

* Véase el excelente análisis de Jeremy Waldron, con un enfoque ligeramente diferente, en «Who Is My Neighbor? Humanity and proximity», *The Monist*, núm. 86, 2003.

En este pasaje de san Lucas, Jesús discute con un abogado local acerca de su limitada concepción de aquellos con quienes tenemos algún deber (sólo nuestros vecinos materiales). Jesús cuenta al abogado la historia del hombre herido a la orilla del camino, que es finalmente asistido por el buen samaritano después de que un sacerdote y un levita se negaran a hacerlo. De hecho, en lugar de ayudarlo, el sacerdote y el levita cruzan la vía pública y siguen su camino, sin mirar siquiera al hombre herido*.

En esta ocasión, Jesús no discute directamente el deber de ayudar a los otros —a *todos* los otros— que lo necesiten, vecinos o no, sino que plantea más bien una pregunta clasificatoria referente a la definición de vecino. Él pregunta al abogado: «¿Quién es el vecino del hombre herido?». El abogado no puede evitar la respuesta: «El hombre que lo ayudó». Y tal es, por supuesto, el punto que Jesús quiere subrayar. El deber con los vecinos no está confinado sólo a aquellos que viven al lado. Para entender la fuerza del argumento de Jesús, tenemos que recordar que los samaritanos no sólo vivían a cierta distancia sino que eran despreciados por los israelitas**.

El samaritano está relacionado con el israelita herido a través del propio evento: él encontró al hombre lesionado, vio la necesidad de ayudar, brindó esa ayuda y se vinculó al necesitado. No importa si

* Mi difunto colega, el temible John Sparrow, antiguo responsable del All Souls College en Oxford, disfrutaba diciendo que no debemos nada a los otros si no les hemos hecho daño y le gustaba preguntar si el sacerdote y el levita, al seguir su camino sin ayudar al hombre herido, «habían actuado de manera errónea», como se supone habitualmente. La enfática respuesta de John Sparrow era: «Sí, por supuesto». Él disfrutaba mucho al decir a una audiencia muy sorprendida (de eso se trataba) que el levita y el sacerdote habían actuado incorrectamente no porque deberían haber ayudado sino porque habían cruzado la calle con un evidente sentimiento de culpa en lugar de encarar al herido. Deberían haber tenido el coraje moral de pasar junto al herido por el mismo lado de la vía, caminando en línea recta, sin ayudarlo y sin sentir vergüenza o embarazo. Para conocer mejor este punto de vista práctico sobre «lo que nos debemos los unos a los otros» (más específicamente, «lo que no nos debemos los unos a los otros»), véase John Sparrow, *Too Much of a Good Thing*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.

** Cuando recordaba esta historia de los Evangelios y su notable alcance, me venía también a la memoria lo que Ludwig Wittgenstein dijo de los Evangelios en comparación con las temibles epístolas de san Pablo: «En los Evangelios, me parece, todo es *menos pretencioso*, más humilde, más simple. Allí hay chozas; en Pablo hay iglesias. Allí todos los hombres son iguales y Dios mismo es un hombre; en Pablo hay ya una cierta jerarquía, honores y posiciones oficiales». Véase L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 1980, p. 30.

el samaritano actuó motivado por la caridad, por un «sentimiento de justicia» o por un profundo «sentimiento de justicia al tratar a los otros como iguales». Una vez que se halla en esa situación, está en un nuevo «vecindario».

El vecindario que se construye con nuestras relaciones con las personas distantes es algo que tiene amplia relevancia para el entendimiento de la justicia en general, y en particular en el mundo contemporáneo. Estamos ligados unos a otros a través del comercio, la literatura, el lenguaje, la música, las artes, el entretenimiento, la religión, la medicina, la sanidad, la política, los medios de comunicación y otros lazos. Mientras comentaba la importancia del contacto creciente en la expansión de nuestro sentimiento de justicia, David Hume decía hace casi un cuarto de milenio:

Supongamos una vez más que varias sociedades distintas mantienen un tipo de intercambio para mutua conveniencia y ventaja, las fronteras de la justicia se extienden aún más, en proporción a la extensión de las opiniones humanas y a la fuerza de sus conexiones recíprocas⁶.

La búsqueda de la imparcialidad abierta se basa en «la extensión de las opiniones humanas». Y la creciente «fuerza de sus conexiones recíprocas» hace que «las fronteras de la justicia se extiendan aún más»*.

Podemos debatir el alcance que deberían tener nuestras preocupaciones por una teoría de la justicia que sea plausible hoy, y no podemos esperar unanimidad alguna sobre el dominio apropiado de nuestra cobertura. Pero ninguna teoría de la justicia puede ignorar hoy el mundo entero con excepción de nuestro propio país, ni dejar de tener en cuenta nuestro extenso vecindario en el ámbito global, incluso si se hacen esfuerzos para persuadirnos de que tan sólo debemos ayudar a nuestros vecindarios locales en la superación de la

* La reciente transformación del mundo en un lugar mucho más pequeño, gracias a las innovaciones en las comunicaciones y el transporte, y al actual desarrollo de los medios globales y las organizaciones transnacionales, hacen muy difícil no darse cuenta de nuestras extensas conexiones a lo largo y ancho del planeta, que tienen profundas implicaciones no sólo en el contenido y la forma de una teoría de la justicia (con la cual estoy primariamente comprometido aquí) sino también para la política y la supervivencia globales. Véase también Chris Patten, *What Next? Surviving the Twenty-first Century*, Allen Lane, Londres, 2008.

injusticia*. Estamos crecientemente vinculados no sólo por nuestras mutuas relaciones económicas, sociales y políticas, sino también por las preocupaciones compartidas, inciertas pero de largo alcance, por la injusticia y la inhumanidad que desafían nuestro mundo, y la violencia y el terrorismo que lo amenazan. Incluso nuestras frustraciones y meditaciones compartidas sobre el desamparo global pueden unir en lugar de separar. Quedan muy pocos no vecinos en el mundo actual.

* Nuestras más amplias preocupaciones globales consisten unas veces en encontrar salidas organizadas en manifestaciones y protestas, y otras en buscar expresiones más apacibles en comentarios políticos, artículos periodísticos o conversaciones personales. Volveré a esta cuestión en los capítulos 15 a 17.

8. LA RACIONALIDAD Y LAS OTRAS PERSONAS

En 1638, el gran matemático Pierre de Fermat envió a René Descartes un documento sobre maximización y minimización. El manuscrito había circulado en París durante unos años antes de ser enviado a Descartes, que no quedó particularmente impresionado cuando lo recibió. Y sin embargo, lo que escribió Fermat fue decisivo para el establecimiento de la disciplina matemática de la maximización y la minimización*. Esta disciplina es importante para las matemáticas y la filosofía, pero también se emplea mucho en las ciencias, incluidas las ciencias sociales y en particular la economía.

La maximización se invoca en la economía y en las ciencias sociales como una característica del comportamiento, pero es interesante anotar que el «principio de mínimo tiempo» de Fermat en óptica (relativo a la forma más rápida en que puede viajar la luz de un punto a otro), que era un brillante ejercicio de minimización, no constituía un caso de conducta consciente, pues no hay volición alguna en la «opción» de la luz por un tiempo mínimo entre un punto y otro. En efecto, en la física y las ciencias naturales la maximización ocurre de manera típica sin un «maximizador» deliberado. La ausencia de elección decisional también se aplica en general a los tempranos usos analíticos de la maximización y la minimización, incluidos los de la geometría, que se remontan a la búsqueda del «arco más corto»

* Las características analíticas de la maximización y la minimización no son esencialmente diferentes puesto que ambas buscan valores «extremos». En efecto, un ejercicio de maximización puede convertirse fácilmente en uno de minimización mediante la inversión del signo de la variable en cuestión (y viceversa).

por los matemáticos griegos y a otros ejercicios de los «grandes géometras» del mundo antiguo, como Apolonio de Pérgamo.

En contraste, el proceso de maximización en economía se ve ante todo como el resultado de la elección consciente (aunque al «comportamiento habitual de maximización» a veces se le da un papel), y el ejercicio de la elección racional se interpreta como la deliberada maximización de lo que una persona tiene la mejor razón para promover. Como dice Jon Elster en su breve, conciso y elegante libro *Reason and rationality*: «El actor racional es el que actúa por razones suficientes»¹. Es, en verdad, difícil evitar el pensamiento de que la racionalidad de la elección tiene una fuerte conexión con el razonamiento. Y debido a la creencia, más implícita que explícita, de que el razonamiento tiende a favorecer la maximización de lo que queremos impulsar o buscar (una idea que no es en absoluto extravagante), dicha maximización se considera central para el comportamiento racional. La disciplina económica emplea el enfoque de la búsqueda «extrema» en forma muy amplia para predecir qué opciones se considerarán más factibles, como la maximización de la utilidad por parte de los consumidores, la minimización del costo por parte de los productores, la maximización del beneficio por parte de las firmas, y así sucesivamente.

Esta manera de pensar acerca de la racionalidad de la elección puede llevarnos, a su vez, a la presunción común en la economía contemporánea según la cual las elecciones reales de la gente deben considerarse basadas en algún tipo apropiado de maximización. La naturaleza de lo que sería razonable maximizar para la gente debe ocupar entonces un lugar central en esta investigación sobre la naturaleza de la elección racional y la determinación de la elección real.

Existe, sin embargo, una cuestión metodológica muy básica acerca del empleo de la maximización en economía que requiere alguna atención previa. Se refiere al doble uso del comportamiento de maximización en economía tanto como dispositivo de predicción (que trata de adivinar lo que es probable que suceda) cuanto como criterio de racionalidad (que evalúa qué normas debe seguir la elección para ser considerada racional). La identificación de dos cuestiones diferentes (la elección racional y la elección real), que es hoy una práctica común en gran parte de la economía contemporánea, plantea una cuestión clave acerca de si la elección racional (abstracción hecha de cómo podría ser apropiadamente caracterizada) sería un

buen instrumento de predicción de lo que realmente se escoge. Hay obviamente algo que discutir y examinar aquí.

LAS DECISIONES RACIONALES Y LA ELECCIÓN REAL

¿Están las personas invariablemente, o incluso típicamente, guiadas por la razón en lugar de la pasión o el impulso? Si las normas de conducta racional no son seguidas por las personas en su comportamiento real, ¿cómo podemos buscar la misma respuesta para dos cuestiones diferentes: qué sería racional para una persona y qué haría realmente la persona? ¿Cómo podemos aspirar, por regla general, a abordar dos preguntas muy diferentes con la misma respuesta exacta? ¿Los economistas que hacen este doble uso de la maximización —a través de razonamiento explícito o de presunción implícita— no deberían ser invitados a dedicar sus mentes a esta tarea?

Muchos economistas, en efecto, han prestado atención a las desviaciones sistemáticas de la racionalidad en las opciones reales hechas por la gente. Un argumento invocado por Herbert Simon en esta perspectiva recibe el nombre de «racionalidad limitada»². Se refiere a la posibilidad de que las personas puedan no considerar opciones completamente racionales en todos los casos debido a su incapacidad de concentrarse o de mantenerse firmes o alertas en la búsqueda y el empleo de la información necesaria para el seguimiento completo de la racionalidad. Varios trabajos empíricos confirman que el comportamiento real de la gente puede apartarse de la completa maximización de sus fines y objetivos. Existe considerable evidencia, poderosamente presentada por Kahneman, Slovik y Tversky, de que la gente puede equivocarse en comprender de modo adecuado la naturaleza de la incertidumbre asociada a la decisión sobre qué cabe esperar en cada caso concreto con base en las pruebas disponibles³.

También puede haber lo que en ocasiones se ha llamado la «debilidad de la voluntad», un tema que ha recibido la atención de muchos filósofos durante mucho tiempo: los griegos la llamaban *akrasia*. Uno bien puede saber lo que debe hacer racionalmente, y sin embargo no hacerlo. La gente puede comer o beber en exceso al punto que es consciente de su insensatez o irracionalidad, y sin embargo puede caer en la tentación. En la literatura económica, esto

se denomina «fuerza de voluntad limitada» o «autocontrol insuficiente», y ha recibido también amplia atención de parte de muchos economistas, desde Adam Smith en el siglo XVIII hasta Thomas Schelling en nuestro tiempo⁴. Es importante anotar que este problema alude al fracaso de la gente en actuar de manera enteramente racional, pero estas desviaciones en el comportamiento real no sugieren por sí mismas que la idea de racionalidad o sus exigencias deban modificarse⁵.

La relación entre elección racional y conducta efectiva conecta, en efecto, con una antigua división en la ciencia económica, con algunos autores que tienden a pensar que es correcto asumir que el comportamiento real de la gente seguiría los dictados de la racionalidad, mientras otros permanecen profundamente escépticos sobre dicha suposición. Esta diferencia en presunciones fundacionales acerca del comportamiento humano, y en particular el escepticismo sobre la posibilidad de considerar racional la conducta real, no ha evitado, sin embargo, que los economistas modernos empleen muy ampliamente la elección racional como instrumento de predicción. La suposición se usa con frecuencia sin ninguna defensa especial, pero cuando se ofrece alguna, tiende a argumentar que por regla general esto está muy cerca de la verdad (a pesar de cierta divergencia bien conocida), o que el supuesto comportamiento es lo suficientemente útil para el fin en cuestión, que bien puede diferir de buscar la más veraz descripción.

Se han presentado con mucho entusiasmo, por Milton Friedman en particular, argumentos que permiten ciertas desviaciones de la descripción veraz con algún propósito que debe distinguirse de la exactitud en la descripción, por ejemplo por su utilidad en hacer predicciones mediante modelos simples con buen registro del desempeño⁶. Friedman ha llegado a sostener que incluso lo que consideramos descripción «realista» no debería basarse en la veracidad de la descripción sino en «ver si la teoría funciona, lo cual significa que produce suficientes descripciones exactas». Ésta es, en efecto, una opinión muy especial sobre el realismo descriptivo y no resulta sorprendente que haya sido fuertemente criticada, en particular por Paul Samuelson (quien la ha llamado «el efecto F»). No entraré en este debate o en la cuestión subyacente puesto que no son cruciales para el tema de este libro, pero he opinado sobre la controversia y sobre los aspectos metodológicos en otro lugar⁷.

Al escrutar la racionalidad del comportamiento real, hay también algunas importantes cuestiones de interpretación que algunas veces hacen el diagnóstico inmediato de la conducta irracional con excesiva rapidez⁸. Es posible, por ejemplo, que lo que parece a otros enormemente irracional e incluso abiertamente estúpido puede no ser tan inane. El diagnóstico del comportamiento imprudente puede a veces basarse en el fracaso en ver las razones subyacentes bajo las opciones particulares, incluso cuando esas razones existen y son suficientemente persuasivas.

Dar cabida a la acción irracional es ciertamente importante, pero el diagnóstico de irracionalidad puede ser un ejercicio mucho más complejo de lo que podría parecer⁹. Lo que importa para este trabajo no es cualquier presunción de que la gente actúa invariablemente de manera racional, sino más bien la idea de que la gente no está alienada del todo con respecto a las exigencias de la racionalidad (aun si se equivoca de cuando en cuando o falla en seguir los dictados de la razón en cada ocasión). La naturaleza del razonamiento al cual la gente puede responder es más central para este libro que la exactitud de la capacidad de la gente para hacer lo que la razón dicta en cada caso sin excepción. La gente puede responder al razonamiento no sólo en su comportamiento cotidiano, sino también en el pensamiento sobre cuestiones más importantes, como la naturaleza de la justicia y las características de una sociedad aceptable. La capacidad de la gente para considerar y responder a los diferentes tipos de razonamiento (algunos de los cuales pueden ser muy conocidos y otros no) se invoca con frecuencia en estas páginas. La relevancia de ese ejercicio no desaparecería simplemente porque el comportamiento real de la gente pueda fallar en coincidir con la opción racional en cada caso. Lo que importa para el propósito de la presente exploración es el hecho de que la gente es, en conjunto, capaz de razonar y criticar sus propias decisiones y las de otros. No hay brecha insalvable aquí.

LA ELECCIÓN RACIONAL *VERSUS* LA LLAMADA «TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL»

Incluso si aceptamos, con o sin reservas, el entendimiento de que la conducta real no estaría desvinculada o sustraída de la influencia de las exigencias de la racionalidad, la gran cuestión de la caracteri-

zación de la elección racional sigue en pie. ¿Cuáles son exactamente las exigencias de la elección racional?

Una respuesta que ha ganado popularidad en economía, y más recientemente en política y en derecho, consiste en que la gente escoge de manera racional si y sólo si busca con inteligencia su propio interés y nada más. Este enfoque excesivamente estrecho de la elección racional lleva el ambicioso —y curiosamente no sectario— nombre de «teoría de la elección racional» (se la denomina sólo así, un tanto sorprendentemente, sin ulterior cualificación). En efecto, la marca «teoría de la elección racional» (o TER) caracteriza la racionalidad de la elección simplemente como una sagaz maximización del interés propio. De algún modo se da por sentado en este enfoque que la gente fallaría en ser racional si no persigue de manera inteligente sólo su propio interés, sin ocuparse de otra cosa (excepto en la medida en que esa «otra cosa» pueda facilitar, directa o indirectamente, la promoción del interés propio). Puesto que los seres humanos pueden fácilmente tener razón para prestar también alguna atención a objetivos distintos de la búsqueda obstinada del interés propio, y pueden ver razones en favor de tomar conocimiento de valores más comprensivos o de reglas de conducta decente, la TER refleja un entendimiento extremadamente limitado de la razón y la racionalidad.

No resulta sorprendente que haya una amplia literatura sobre este tema, que incluye varias tentativas de defensa sofisticada del entendimiento de la racionalidad como promoción del interés propio. Una de las cuestiones de importancia concierne a la interpretación de los actos altruistas basados en el razonamiento de uno: ¿la existencia de una determinada razón vista por una persona indica que él o ella se beneficiaría personalmente de actuar según esa razón («su propia razón»)? La respuesta tiene que depender de la naturaleza de la razón involucrada. Si una persona encuentra doloroso vivir en una sociedad con grandes desigualdades, y tal es la razón de su esfuerzo para hacer algo que reduzca esas desigualdades, entonces su interés propio está claramente mezclado con el propósito social de reducir la desigualdad. Si, de otra parte, una persona quiere reducir la desigualdad, no para calmar el propio dolor al verla sino porque juzga que es mala para la sociedad (sienta o no dolor ante la visión de la desigualdad), entonces el argumento social debe distinguirse de la búsqueda personal de la ganancia privada. Los diferentes argumentos implicados en esta vasta —y muy investigada— cuestión se examinan en mi *Rationality and freedom*¹⁰.

Examinaré ahora la visión muy reducida de la racionalidad humana desde el exclusivo punto de vista de la búsqueda del interés propio, pero antes me gustaría considerar una propuesta, que he presentado en otro lugar, acerca de cómo puede caracterizarse, de manera menos restrictiva y más convincente, la racionalidad de la elección. La racionalidad de la opción, en esta perspectiva, es primariamente una cuestión de sustentar nuestras elecciones, de manera explícita o implícita, en el razonamiento que podamos sostener de modo reflexivo si las sometemos al escrutinio de la crítica*. La disciplina de la elección racional, en esta visión, está conectada desde su fundamentación con armonizar nuestras opciones con la investigación crítica de las razones de esa elección. Las exigencias esenciales de la elección racional se refieren al sometimiento de las propias opciones —de acciones tanto como de objetivos, valores y prioridades— al escrutinio razonado.

Este enfoque está basado en la idea de un vínculo entre lo que para nosotros sería racional escoger y lo que tenemos razón para escoger. Tener una razón para hacer algo no es sólo cuestión de convicción sin escrutinio —un fuerte sentimiento instintivo— de que tenemos «exce-lentes bases» para hacer lo que escogemos hacer. En su lugar, se trata de que investiguemos las razones subyacentes de la elección y determine-mos si las supuestas razones sobreviven al examen crítico penetrante, que puede asumirse si y cuando la importancia de tal autoescrutinio se entienda. Las bases de la elección tienen que sobrevivir a la investigación basada en el razonamiento riguroso (con reflexión adecuada y, si es necesario, diálogo con los otros), con más información si y cuando sea relevante y accesible. No podemos solamente evaluar nuestras deci-siones de acuerdo con nuestros objetivos y valores; también podemos examinar la sostenibilidad crítica de tales objetivos y valores¹¹.

Esto no es, por supuesto, lo mismo que exigir que cada vez que escogemos algo tengamos que emprender un amplio escrutinio críti-co: la vida sería intolerable si la conducta racional exigiera esto. Pero

* Ciertas cuestiones técnicas, incluidas algunas matemáticas, están implicadas en el desarrollo de esta opinión, pero el argumento principal puede ser fácilmente comprendido si la racionalidad se ve como la conformidad con las razones que pueden sustentarse tras la crítica y no sólo tras la visión inicial. Para una presentación general y defensa de este enfoque, véase mi ensayo «Introduction: Rationality and Freedom», en *Rationality and Freedom* (2002). Las cuestiones más técnicas se tratan en los ensayos 3 a 7 del mismo texto. Véase también Richard Tuck, *Free Riding*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

puede sostenerse que una elección sería racional sólo si fuera sostenible en caso de haber un razonado escrutinio crítico. Cuando las razones de una particular elección quedan establecidas en nuestra mente a través de la experiencia o la formación de hábitos, con frecuencia podemos escoger de modo razonable sin esforzarnos demasiado por la racionalidad de cada decisión. No hay nada especialmente contradictorio en estas normas de conducta razonable (aun cuando a veces podemos ser engañados por hábitos antiguos a los cuales estamos atados cuando las nuevas circunstancias exigen un cambio). Una persona cuya elección habitual para después de la cena suele ser café descafeinado, aun cuando disfruta el café descafeinado menos que el café regular, puede no actuar de manera irracional a pesar de no realizar un examen razonado en cada ocasión. Su costumbre puede estar basada en su razonamiento implícito debido a su entendimiento general de que el café a esa hora la mantendría despierta, a juzgar por su experiencia pasada. Ella no tiene que recordar en cada ocasión las vueltas que daría en la cama por haber bebido café normal a esa hora. El razonamiento sostenible puede existir sin realizar el escrutinio explícito en cada ocasión.

Este enfoque general de la elección racional —que considera que la elección racional es la elección basada en razones sostenibles— les parece tan general a algunos que existe la evidente tentación de pensar que no habría nada que decir sobre él. En efecto, sin embargo, el entendimiento de la elección racional como elección basada en razones sostenibles hace muy fuertes reivindicaciones propias, mientras rechaza varias reivindicaciones sobre la naturaleza de la «elección racional». Ciertamente, considerar la elección racional como elección críticamente examinada es al mismo tiempo exigente y permisivo.

Es exigente por cuanto ninguna fórmula simple (como la maximización del interés propio) se considera automáticamente racional sin someterse a un escrutinio severo, que incluye el examen crítico de los objetos buscados y las restricciones del comportamiento razonable que uno tenga razón para seguir. Por ejemplo, la visión estrecha de la racionalidad reflejada en la llamada elección racional no tendría ninguna reivindicación inmediata que pudiese ser considerada apropiada.

Vale la pena observar aquí que el marco general de la maximización, que ofrece una estructura matemática a la escogencia disciplinada, es en sí mismo mucho más amplio que la maximización del in-

terés propio en particular*. Si los fines propios van más allá del interés específico propio y acogen valores más amplios que uno tiene razón para impulsar o apreciar, entonces la maximización del cumplimiento de los fines puede separarse de las exigencias específicas de la maximización del interés propio. Además, si uno tiene razón para aceptar ciertas restricciones autoimpuestas para la «conducta decente» (que van desde seguir las reglas para la evacuación ordenada sin dar empujones en el camino a la salida cuando suena la alarma de incendio, hasta prácticas más mundanas como no precipitarse para ocupar la silla más cómoda en una reunión social, sin consideración alguna por los demás), entonces la maximización de los fines, sujeta a esas restricciones autoimpuestas, se puede ajustar a las amplias exigencias de la racionalidad**.

Si el enfoque de la elección racional entendida como «elección críticamente examinada» es, en este sentido, más riguroso que el seguimiento de la simple fórmula de la maximización del interés propio, también es más permisivo en cuanto no excluye la posibilidad de que más de una particular identificación de lo que puede escogerse con razón podría sobrevivir al escrutinio crítico de una persona. Una

* La habilidad de las matemáticas de la maximización para acoger diferentes tipos de restricciones y variedades de objetivos (incluidas las preferencias dependientes de un repertorio) se discuten en mi «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997. Véase también *Rationality and Freedom* (2002). Debo, sin embargo, anotar aquí que la caracterización analítica de la maximización no capta muy bien la forma en que el término se usa en el lenguaje coloquial. Si me dicen que debo tomar atenta nota del hecho de que «Pablo es un maximizador feroz», no estaría tentado de pensar que Pablo persigue de manera inexorable la maximización del bien social en forma desinteresada. El uso común y poco halagador del término «maximizador» es muy correcto dentro de su propio contexto lingüístico, pero tiene que ser distinguido de la caracterización analítica de la maximización.

** En ocasiones, estas reglas de comportamiento decente también sirven al interés propio en el largo plazo, pero la justificación para ello no tiene que estar basada sólo en la búsqueda del interés propio. La cuestión aquí no es tanto si una práctica sirve al interés propio (ésta puede ser una razón importante entre otras para cumplir una norma), cuanto si uno tiene razón para seguir esa regla (basado en el interés propio o en cualquier otro fundamento razonado). La distinción es analizada en mi «Maximization and the act of choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997. Véanse también Walter Bossert y Kotaro Suzumura, «Rational choice in general domains», en Kaushik Basu y Ravi Kanbur (eds.), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Oxford University Press, Oxford, 2009, vol. I, y Shatakshree Dhongde y Prasanta K. Pattanaik, «Preference, Choice and Rationality: Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics», en Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

persona podría ser más altruista que otra sin que ninguna de las dos viole las normas de la racionalidad. También podemos encontrar a una persona más razonable que otra, que invoca —quizá de manera implícita— lo que nuestra idea de ser «razonable» es en un contexto social (como ha hecho John Rawls), pero eso no haría necesariamente irracional a la segunda persona. Aunque las exigencias del escrutinio crítico son rigurosas, todavía permite una variedad de razones rivales que reciben atención disputada*.

Existe, empero, una implicación más bien directa de esta permisibilidad que conviene comentar. Puesto que las exigencias de la elección racional pueden no producir siempre la identificación de una sola alternativa, el uso de la elección racional para propósitos predictivos es problemático. ¿Cómo puede la elección racional señalar lo que sería efectivamente escogido si hay más de una alternativa que se consideraría racional? Una cosa es aceptar la necesidad de entender la naturaleza de la elección racional por su importancia y por su relevancia para el análisis de la opción real, y otra cosa muy distinta es esperar que una comprensión de la racionalidad de la elección podría trasladarse de inmediato a la predicción de la opción real basada en el conjunto de opciones que se consideran todas racionales, incluso si se supone que los seres humanos perseveran invariablemente en opciones racionales.

La posibilidad de la pluralidad de razones sostenibles no es sólo importante por hacer justicia a la racionalidad, sino también por separar la idea de elección racional de su función putativa como simple instrumento de predicción de la opción real, como se ha empleado ampliamente en la economía prevaeciente. Incluso si cada opción efectiva resulta ser invariablemente racional en el sentido de ser sostenible mediante el escrutinio de la crítica, la pluralidad de la elección racional hace difícil obtener, a partir de la sola idea de racionalidad, una única predicción sobre la elección real de una persona.

* Véanse también George Akerlof, «Economics and identity», *Quarterly Journal of Economics*, núm. 115, 2000; John Davies, *Theory of the Individual in Economics: Identity and Value*, Routledge, Londres, 2003, y Richard H. Thaler y Cass R. Sunstein, *Un pequeño empujón (Nudge)*, Taurus, Madrid, 2009.

EL ESTRECHAMIENTO DE LA ECONOMÍA PREVALECIENTE

En *Mathematical Psychics*, su libro clásico de teoría económica, el notable economista Francis Edgeworth, tal vez el mayor teórico de la economía a finales del siglo XIX, hablaba sobre una interesante dicotomía entre la presunción del comportamiento humano en la cual se basaba su análisis económico (en común con la tradición de la economía en curso) y su propia creencia en la naturaleza real del comportamiento individual¹². Edgeworth observaba que «el primer principio de la economía es que cada agente actúa sólo por interés propio». Él no iba a apartarse de esa tesis, al menos en su teoría formal, aun cuando creía que el ser humano contemporáneo es «en gran medida un egoísta impuro, un utilitarista mixto». Si nos molesta un poco que un economista tan grande dedicara parte tan importante de su vida y de su poder de análisis a desarrollar una línea de investigación cuyo «primer principio» consideraba falso, la experiencia de la teoría económica en el siglo siguiente nos ha acostumbrado más a esta particular disonancia entre creencia y presunción. La presunción del egoísmo absoluto del ser humano ha llegado a dominar la teoría económica prevaleciente, mientras muchos de los grandes practicantes de la disciplina han expresado también serias dudas sobre la veracidad de tal suposición.

Esta dicotomía, sin embargo, no ha estado siempre presente en la economía. Los primeros autores de la materia, como Aristóteles y los cultores medievales de la disciplina (como santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maimónides), consideraban la ética como parte importante de la comprensión del comportamiento humano y atribuyeron a sus principios un papel relevante en las relaciones sociales*. Esto es aplicable también a los economistas de la temprana modernidad (como William Petty, Gregory King, François Quesnay y otros), quienes se ocuparon mucho, en distintas formas, del análisis ético.

Lo mismo puede predicarse —y de manera mucho más articulada— del pensamiento de Adam Smith, el padre de la economía mo-

* Me refiero aquí a las tradiciones occidentales, pero lo propio cabe decir de otras tradiciones. Por ejemplo, Kautilya, el economista político indio del siglo IV antes de Cristo y contemporáneo de Aristóteles, había discutido el papel del comportamiento ético en el éxito económico y político, aun cuando era muy escéptico sobre el alcance efectivo de los sentimientos morales. Véase Kautilya, *The Arthashastra*, Penguin Books, Hammondsworth, 1992. Véase también el capítulo 3.

derna. A menudo se ve a Smith como un defensor de la presunción sobre la búsqueda exclusiva del interés propio, en la forma del llamado «hombre económico». En efecto, Smith discutió en detalle las limitaciones de la suposición sobre una búsqueda universal del interés propio. Señaló el hecho de que el «amor propio», como llamaba al impulso subyacente detrás del comportamiento estrecho basado en el interés propio, podría ser tan sólo una de las muchas motivaciones de los seres humanos. Él distinguía claramente entre las diferentes razones para ir contra los dictados del amor propio e incluía *inter alia* las siguientes:

Simpatía («las acciones más humanas no requieren abnegación, ni autocontrol, ni gran ejercicio del sentido de prioridad» y «consisten tan sólo en hacer lo que esta exquisita simpatía nos impulsaría espontáneamente a hacer»);

Generosidad («es por otra parte con generosidad», cuando «sacrificamos cierto grande e importante interés propio a un interés igual de un amigo o un superior»);

Espíritu público («cuando él compara esos dos objetos entre sí, no los ve a la luz en la que se le aparecen naturalmente, sino como aparecen a la nación por la que lucha»)¹³.

La simpatía básica de una persona puede, en muchos casos, llevarla de manera espontánea a hacer cosas buenas por otros, sin abnegación implícita, pues la persona disfruta ayudando a otros. En otros casos, él puede invocar al «espectador imparcial» (una idea que ya he estudiado) para guiar «los principios de su conducta»¹⁴. Esto permitiría la consideración del «espíritu público» y de la «generosidad». Smith discutió ampliamente la necesidad del comportamiento no centrado en el interés propio y sostuvo que, mientras la «prudencia» era «de todas las virtudes la más útil para el individuo», tenemos que reconocer que «la humanidad, la justicia, la generosidad y el espíritu público son las cualidades más útiles para los otros»¹⁵.

La interpretación de Smith ha sido un auténtico campo de batalla. A pesar de su frecuente discusión sobre la importancia de las motivaciones distintas del interés propio, de alguna manera adquirió la reputación de ser un campeón de la búsqueda única del interés propio por todos los seres humanos. Por ejemplo, en dos ensayos muy conocidos y bien sustentados, el famoso economista George Stigler de Chi-

cago ha presentado su «teoría del interés propio» (que incluye la creencia según la cual «el interés propio domina a la mayoría de los hombres») como «de estirpe smithiana»¹⁶. Stigler no es idiosincrásico en este diagnóstico: ésta es, en efecto, la visión dominante de Smith que ha sido vigorosamente promovida por muchos autores que lo invocan de manera constante para sustentar su propia visión de la sociedad¹⁷. Esta pizca de mala interpretación de Smith ha encontrado incluso un espacio en la literatura inglesa a través de una copla de Stephen Leacock, quien era literato y economista:

Adam, Adam, Adam Smith,
escucha mi porfía.
¿No decías
en clase un día
que el egoísmo paga?
De doctrinas aciagas
ésta gana la lid¹⁸.

Mientras algunos hombres nacen pequeños y otros alcanzan la pequeñez, es claro que Adam Smith ha tenido que soportar mucha pequeñez¹⁹.

Un razón para esta confusión tiene que ver con la tendencia de muchos economistas a concentrarse en un problema diferente, esto es, la tesis de Smith según la cual para explicar la motivación del intercambio económico en el mercado no tenemos que invocar más objetivo que la búsqueda del interés propio. En su más famoso y citado pasaje de *La riqueza de las naciones*, Smith escribió: «No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que podemos esperar nuestra cena, sino de su preocupación por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su amor propio...»²⁰. El carnicero, el cervecero y el panadero quieren conseguir nuestro dinero al darnos la carne, la cerveza o el pan que ellos hacen, y nosotros los consumidores queremos su carne, su cerveza y su pan, y estamos dispuestos a pagar por ellos con nuestro dinero. El intercambio nos beneficia a todos, y no tenemos que ser altruistas delirantes para que tales intercambios funcionen.

En algunas escuelas de economía, los lectores de Smith no parecen ir más allá de estos breves renglones, aun cuando esa discusión está dirigida sólo a una cuestión muy específica, a saber, el intercam-

bio (y no la producción o la distribución), y en particular la motivación subyacente del intercambio (y no lo que sustenta el intercambio normal, como la confianza). En el resto de los escritos de Smith hay extensas discusiones sobre la función de otras motivaciones que influyen en la acción humana.

Smith también planteó el argumento según el cual a veces la conducta moral tiende a adoptar la forma del simple acatamiento de las convenciones establecidas. Mientras él observaba que los «hombres de reflexión y especulación» pueden advertir la fuerza de algunos de estos argumentos morales con más facilidad que «el grueso de la humanidad»²¹, no hay en la obra smithiana indicación alguna sobre el fracaso sistemático de la gente en recibir la influencia de las consideraciones morales al decidir sobre su conducta. Importa subrayar, sin embargo, que Smith reconoce que incluso cuando nos motivan las implicaciones de los argumentos morales, puede que no los veamos en esa forma explícita y que percibamos nuestras elecciones como actuaciones conformes con las prácticas establecidas en nuestra sociedad. Como lo planteaba en su *Teoría de los sentimientos morales*: «Muchos hombres se comportan muy decentemente y a través de todas sus vidas evitan cualquier grado considerable de culpa, quizá porque nunca sintieron el sentimiento sobre cuya conveniencia fundamos nuestra aprobación de su conducta, sino que actuaron por mera consideración a lo que veían como reglas establecidas de comportamiento»²². Este énfasis en el poder de las «reglas establecidas de comportamiento» desempeña un papel muy importante en el análisis smithiano de la conducta humana y sus implicaciones sociales. Las reglas establecidas no están confinadas a seguir los dictados del amor propio.

Sin embargo, mientras Smith era perfectamente claro sobre la importancia de una variedad de motivaciones que, de manera directa o indirecta, mueven a los seres humanos (como se comentó al comienzo de este capítulo), una gran parte de la economía moderna ha sido engañada por la simplicidad de ignorar todas las motivaciones distintas de la búsqueda del interés propio, y la marca «teoría de la elección racional» ha convertido esta falsa uniformidad del comportamiento humano en el principio básico de la racionalidad. Paso ahora a esa conexión.

INTERÉS PROPIO, SIMPATÍA Y COMPROMISO

Aun cuando la llamada «teoría de la elección racional» considera que la racionalidad de la elección está caracterizada por la búsqueda inteligente del interés propio, no necesita descartar la posibilidad de que una persona pueda sentir simpatía o antipatía hacia otras. En una versión más restringida de la TER (crecientemente pasada de moda), a veces se supone que las personas racionales no sólo tienen que ser egoístas sino también estar distanciadas de los otros, al punto de no verse afectadas por sus logros o su bienestar. Pero interesarse por los otros no requiere que la gente se haga menos egoísta (o no implica «abnegación», como diría Smith), si la gente termina promoviendo su propio bienestar u obteniendo su alegría o su sufrimiento del bienestar de los demás. Hay una diferencia significativa, primero, entre advertir de qué manera el bienestar propio es afectado por las circunstancias de los otros y buscar entonces exclusivamente el propio bienestar (incluido lo que resulta de la reacción a las vidas ajenas), y segundo, apartarse de la búsqueda obstinada del propio bienestar. El primero es todavía parte de la más amplia historia del comportamiento centrado en el interés propio y puede encajar dentro del enfoque de la TER.

Hace más de treinta años, en un ensayo titulado «Tontos racionales» (fue mi Conferencia Herbert Spencer en Oxford), traté de explorar la distinción entre «simpatía» y «compromiso» como bases posibles de la conducta altruista*. La simpatía (que incluye la antipatía cuando es negativa) alude a «la afectación del bienestar de una persona por la posición de otros» (por ejemplo, una persona puede sentirse deprimida por la contemplación de la miseria de otros), mientras que el compromiso se refiere a la ruptura del fuerte vínculo entre el bienestar individual (con o sin simpatía) y la opción por la acción (por ejemplo, comprometerse a eliminar alguna miseria aunque uno

* A. Sen, «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1977, reeditado en *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982, y también en Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond Self-interest*, University of Chicago Press, Chicago, 1990. Esta doble distinción entre simpatía y compromiso, aunque mucho menos articulada que la diferenciación multicategorial de Adam Smith entre varias distintas motivaciones, que va en contra de la dominación de una búsqueda estrecha del interés propio, está obviamente muy inspirada en el análisis smithiano.

personalmente no la padezca)²³. La simpatía puede combinarse con el comportamiento centrado en el propio interés, y es incluso compatible con lo que Adam Smith llamaba «amor propio». Si uno trata de eliminar la miseria de los otros sólo porque —y sólo en la medida en que— afecta el propio bienestar, esto no significa una desviación del amor propio como la única razón aceptada para la acción*. Pero si uno está comprometido, digamos, a hacer lo que pueda por eliminar la miseria de otros —esté o no afectado el propio bienestar y no sólo en la medida en que lo esté—, entonces hay una clara separación del comportamiento centrado en el interés propio.

Uno de los principales arquitectos de la teoría contemporánea de la elección racional, el profesor Gary Becker, ha ofrecido una lúcida exposición de la TER en su forma más amplia al dar cabida sistemática a la simpatía por los otros como parte del sentimiento humano, sin apartarse de la búsqueda exclusiva del interés propio. En efecto, la gente no necesita estar centrada en sí misma para estar interesada en sí misma, y puede tomar nota de los intereses de los otros dentro de su propia utilidad. Pero el nuevo análisis de Becker en *Accounting for tastes* [Explicar los gustos] (1996), aunque explora mucho terreno nuevo, no se aparta en manera fundamental de las creencias básicas que había presentado antes en su clásico y citado libro *The Economic approach to human behavior* [El enfoque económico del comportamiento humano] (1976): «Todo comportamiento humano implica participantes que (1) maximizan su utilidad, (2) forman un conjunto estable de preferencias y (3) acumulan una cantidad óptima de información y otros insumos en una variedad de mercados»²⁴.

Lo que realmente importa para el enfoque de la TER, sin ninguna restricción innecesaria, es que la máxima de la elección propia en materia de comportamiento no es otra cosa que el propio interés o bienestar, y esta suposición clave es compatible con el reconoci-

* Thomas Nagel hizo también otra importante distinción en su crítica pionera de la exclusiva confianza en el comportamiento centrado en el propio interés (*The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford, 1970), entre el caso de una persona que puede beneficiarse de la acción altruista pero no emprende dicha acción por esa razón, y el caso de una persona que acomete tal acción precisamente porque espera beneficiarse de ella. Aun cuando sólo desde el punto de vista de las opciones observadas, sin ningún escrutinio motivacional, los dos casos pueden parecerse mucho, de todas maneras es importante observar que el último encaja dentro del enfoque general de la TER, basada en el interés propio, y el primero no.

miento de que varias influencias sobre el propio interés o bienestar pueden provenir de las vidas y el bienestar de otros. Así, la «función de utilidad» de Becker, en la cual se ve a la persona empeñada en la maximización, vale tanto como máxima de la persona para la elección razonada cuanto como representación del interés propio de la persona. Esta congruencia es muy importante para muchos de los análisis económicos y sociales que adelanta Becker.

Para la TER, entonces, con su énfasis en la búsqueda del interés propio como la única base racional de elección, podemos dar cabida fácilmente a la simpatía pero debemos evitar el compromiso: hasta ahora y no más allá. La ampliación de la TER propuesta por Becker, a partir de la versión restringida prevaleciente hasta entonces, es ciertamente bienvenida, pero tenemos que observar también lo que esta nueva formulación todavía deja por fuera. En particular, no da cabida a ninguna razón que pueda conducir a la búsqueda de un objetivo distinto del propio bienestar (por ejemplo, «no importa lo que me suceda, tengo que ayudarla» o «estoy dispuesto a sacrificar mucho en la lucha por la independencia de mi país») o incluso a separarse de la búsqueda exclusiva del propio fin (por ejemplo, «éste es mi objetivo, pero no debo promoverlo de manera obsesiva, pues también debo ser justo con los demás»). Quizá el problema más importante que conviene aclarar aquí, en el contexto de esta discusión sobre razón y racionalidad, es que la TER, incluso en su forma más amplia, no sólo debe presumir que la gente no tiene en la práctica fines distintos de la búsqueda de su propio bienestar, sino también suponer que la gente violaría las exigencias de la racionalidad si diera cabida a objetivos o motivos diferentes a la búsqueda obstinada de su propio bienestar, tras tomar atenta nota de todos los factores externos que influyen en él*.

* Véase también el importante ensayo de Christine Jolls, Cass Sunstein y Richard Thaler, «A Behavioral Approach to Law and Economics», *Stanford Law Review*, núm. 50, 1998. Jolls, Sunstein y Thaler avanzan mucho en la perspectiva de reducir la caracterización egoísta del interés propio, y sus sugerencias de extensión tienen plausibilidad empírica y valor explicativo. Pero en su ensayo ya no son hostiles a la congruencia básica de (1) el bienestar propio (con todas las simpatías y antipatías consideradas), y (2) la máxima empleada para la elección razonada. La crítica de estos autores es entonces una importante contribución al debate «dentro» de la concepción básica de racionalidad formulada en la versión más amplia de la TER. He examinado el alcance y los límites de la crítica de Jolls, Sunstein y Thaler en el ensayo introductorio de *Rationality and Freedom*

COMPROMISOS Y OBJETIVOS

Es fácil observar que no hay nada particularmente inusual o irracional en una persona que elige perseguir un objetivo que no está reducido de manera exclusiva a su propio interés. Como anotaba Adam Smith, tenemos diferentes motivaciones que nos conducen mucho más allá de la búsqueda obsesiva de nuestro interés. No hay nada contrario a la razón en nuestra disposición de hacer cosas que no son enteramente egoístas. Algunas de estas motivaciones, como «humanidad, justicia, generosidad y espíritu público», incluso pueden ser muy productivas para la sociedad, como señaló Smith*.

Tiende a haber, sin embargo, más resistencia a aceptar la posibilidad de que la gente pueda tener buenas razones para ir más allá de la búsqueda de sus propios fines (estén o no dichos fines basados sólo en el interés propio). El argumento dice así: si usted no persigue de manera consciente los fines que considera propios, entonces es claro que éstos no pueden ser realmente sus fines. En efecto, muchos autores han asumido la posición según la cual la afirmación de que uno puede tener razón en no limitarse a la búsqueda de los propios fines es «absurda puesto que incluso agentes fuertemente heterogéneos o altruistas no pueden seguir los fines de otras personas sin convertirlos en propios»**.

Hay que enfatizar aquí que si se niega que la racionalidad exige que uno actúe de manera obsesiva para perseguir los propios fines (sujeto sólo a las restricciones que no son autoimpuestas), no necesita dedicarse a la promoción de los fines de otros. Podemos razonar nuestra elección de reglas decentes de comportamiento que consideramos también justas para los demás, lo cual puede restringir la

* *Teoría de los sentimientos morales*. Smith considera varias razones para dar cabida a una variedad de tales motivaciones, incluidas la atracción moral, la gracia de la conducta y la utilidad social.

** Así es como Fabienne Peter y Hans Bernhard Schmid resumen una línea de crítica a la desviación con respecto a la «elección del fin propio» en su ensayo introductorio a una muy interesante compilación de estudios sobre este y otros temas conexos: «Symposium on rationality and commitment: Introduction», *Economics and Philosophy*, núm. 21, 2005. Mi tratamiento de esta objeción se basa en mi respuesta a una amplia colección de ensayos editados por Peter y Schmid (con sus propias e importantes contribuciones sobre el tema) e incluida en ese volumen: «Rational choice: Discipline, brand name and substance», en F. Peter y H. B. Schmid (eds.), *Rationality and Commitment*, Clarendon Press, Oxford, 2007.

hegemonía de la búsqueda obsesiva de nuestros fines. No hay nada de particularmente misterioso en nuestro respeto a las reglas razonables de conducta, las cuales pueden cualificar la persecución de lo que, justa y razonablemente, vemos como fines que en general nos gustaría promover.

Consideremos un ejemplo de tal restricción que no nos obliga a asumir los fines de otros como nuestros «fines reales». Usted viaja en avión durante un día soleado y está en un asiento junto a la ventanilla, con la persiana levantada. Es entonces cuando escucha a su compañero del asiento de al lado, junto al pasillo, pedirle el favor de bajar la persiana de la ventanilla de suerte que él pueda ver mejor la pantalla de su ordenador para dedicarse por entero a jugar a un juego. Usted conoce el juego, que en su opinión es muy tonto y constituye una pérdida de tiempo. En general, usted siente mucha frustración por la ignorancia prevaleciente a su alrededor y piensa que la gente debería leer las noticias para enterarse de lo que ocurre en Irak, Afganistán o su ciudad de residencia, en lugar de jugar a juegos tontos. Pero usted decide, sin embargo, comportarse bien y atiende la solicitud del pasajero del pasillo y baja la cortina de la ventanilla.

¿Qué podemos decir de su opción? No es difícil entender que usted no se opone a ayudar a su vecino —o a cualquiera— para que busque su bienestar, pero sucede que usted no piensa que el bienestar de su vecino esté, en efecto, bien servido con su pérdida de tiempo —y con su ayuda para que pierda su tiempo— en un juego muy estúpido. Usted está, en efecto, enteramente dispuesto a prestarle su ejemplar del *New York Times*, cuya lectura está convencido de que puede ser mucho mejor para la edificación espiritual y el bienestar de su vecino. Su acción no es un corolario de ninguna búsqueda general del bienestar.

La cuestión aquí puede ser más bien si usted debería imponer —o resistirse a eliminar— barreras para la persecución de los fines de otras personas, cuando tales fines no son malignos en ningún sentido, incluso si —como en este caso— usted piensa que no son idóneos para promover su propio bienestar. Quizá usted es reacio, por regla general, a no ayudar a su vecino (sin importar lo que usted piense de sus fines). O tal vez juzga que, mientras tener el asiento junto a la ventanilla implica el control de la persiana, esta ventaja incidental no debería usarla sin tener en cuenta lo que otros quieren hacer y cómo les afectaría su decisión sobre la persiana de la ventanilla (aun cuan-

do usted mismo estuviera disfrutando del sol que ahora quedaría bloqueado y aun cuando usted piense muy poco en el fin que el otro individuo quiere perseguir).

Estos argumentos pueden invocarse explícitamente o considerarse implícitamente en su decisión, pero ¿sería correcto pensar que su conducta, bajo la influencia de la sociedad, muestra que su objetivo es ayudar a otros a perseguir sus propios fines, sin importar lo que usted piense de ellos? Gracias a su aceptación de las normas sociales de conducta, ciertamente usted ha terminado ayudando al individuo de al lado a perseguir su propio fin. Pero de seguro sería mucho decir que o su objetivo es ayudar al máximo a otros a perseguir sus propios fines, o que los fines de ellos se han convertido de algún modo en los suyos («Gracias a Dios, no», usted suspira con alivio). En su lugar, usted tan sólo sigue una norma de buena conducta que por casualidad aprueba (dejar que los otros hagan lo que realmente quieren), lo cual constituye una restricción autoimpuesta de la conducta que acepta en su decisión de qué hacer.

No hay nada muy peculiar o tonto o irracional en su decisión de «dejar que los otros sean». Vivimos en un mundo en el cual hay muchas otras personas, y podemos darles espacio para su propio estilo de vida sin adoptarlo como algo bueno que tenemos que promover. El compromiso puede asumir la forma no sólo de desear la persecución de fines que no son dependientes o egoístas, sino también de seguir reglas de comportamiento pasable e incluso quizá generoso, que restrinja nuestra inclinación a guiarnos únicamente por la promoción de nuestros propios fines, sin consideración por su impacto en los otros. Ser considerado con los deseos y proyectos de los otros no tiene que verse como una violación de la racionalidad.

9. LA PLURALIDAD DE RAZONES IMPARCIALES

En el capítulo anterior se ha sostenido que no hay nada extraordinario o irracional en hacer elecciones y tomar decisiones que excedan los estrechos límites de la búsqueda exclusiva del interés propio. Los fines de la gente pueden ir más allá de la promoción solitaria del interés propio, y sus opciones pueden incluso ir más allá de la persecución obsesiva de sus fines personales, movida quizá por alguna preocupación por la decencia en el comportamiento, y sin impedir que los otros también persigan sus fines. La insistencia de la TER en definir la racionalidad simplemente como la promoción inteligente del interés propio supone devaluar el razonamiento humano.

La conexión entre la racionalidad de la elecciones y la sostenibilidad de las razones detrás de la elección se ha discutido en el capítulo precedente. En este entendimiento, la racionalidad es primariamente una cuestión de basar, explícita o implícitamente, nuestras elecciones en el razonamiento que podemos sustentar de manera reflexiva, y exige que nuestras opciones, al igual que nuestras acciones y finalidades, valores y prioridades, puedan sobrevivir a nuestro serio escrutinio crítico. Se discutió también por qué no hay fundamento particular para imaginar que cada motivación distinta de la persecución del interés propio tiene de algún modo que ser guillotizada por tal escrutinio crítico.

Sin embargo, mientras la racionalidad de la elección puede permitir motivaciones no egoístas, la racionalidad en sí no lo exige. Mientras no hay nada extraño o irracional en alguien movido por su preocupación por los otros, sería más difícil alegar que hay alguna necesidad u obligación de sustentar dicha preocupación en la sola

racionalidad. Podemos tener razones sostenibles para la acción, que reflejen nuestras inclinaciones y nuestras propias líneas individuales de autoescrutinio. La racionalidad como característica del comportamiento para la elección no excluye ni al dedicado altruista ni al razonado buscador de la ganancia personal.

Si Mary decide, en forma inteligente y persuasiva, buscar su idea del bien social, incluso con gran sacrificio para sí misma, sería difícil considerarla, por esa razón, irracional. Y sin embargo, la acusación de irracionalidad puede ser difícil de sustentar contra Paul, aun si fuere un maximizador práctico del interés propio, siempre que sus valores, prioridades y opciones sobrevivieran a su propio escrutinio serio*. El compromiso con los intereses de otros puede ser simplemente menos importante para Paul que para Mary**. Bien podemos pensar que Paul es una persona menos «razonable» que Mary, pero como John Rawls decía, ésta es una cuestión diferente de la irracionalidad como tal¹. La racionalidad es, en efecto, una disciplina más bien permisiva, que exige la prueba del razonamiento, pero permite que el razonado autoescrutinio adopte formas muy diferentes, sin imponer necesariamente ninguna gran uniformidad de criterio. Si la racionalidad fuera una iglesia, sería una iglesia más bien amplia. En efecto, las exigencias de la razonabilidad, tal como las ha caracterizado Rawls, tienden a ser más rigurosas que los requerimientos de la mera racionalidad***.

* Paul tendría que tomar atenta nota, entre otras consideraciones, del hecho de que una búsqueda práctica del amor propio puede afectar de manera adversa sus relaciones con otros, lo cual podría ser una pérdida incluso por razones egoístas.

** El término «racional» permite una distinción adicional que ha sido lúcidamente planteada por Thomas Scanlon: (1) lo que una persona tiene más razón para hacer, y (2) lo que una persona tiene que hacer para no ser irracional. Véase T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, pp. 25-30. Mary y Paul podrían ser considerados racionales en ambos sentidos. Subsiste, empero, la cuestión adicional de las sostenibilidad de las razones invocadas, que resulta central para la idea de la racionalidad como se la entiende en este libro (véase el capítulo 8), y es más ampliamente estudiada en mi *Rationality and Freedom* (2002).

*** Sin embargo, al ilustrar la «distinción familiar entre razonabilidad y racionalidad», Thomas Scanlon da un ejemplo que parece ir en dirección contraria (*What We Owe to Each Other*, pp. 192-193). Una persona, señala Scanlon, puede encontrar una posible objeción a que el comportamiento de una persona poderosa sea enteramente «razonable», y sin embargo puede decidir que sería «irracional» expresar esa denuncia debido a la probable cólera de esa persona: así, una declaración razonable no requiere, racionalmente, ser expresada en esas circunstancias. Hay, me parece, dos cuestiones distintas que se reúnen aquí. Primera, las respectivas exigencias de racio-

Las exigencias del escrutinio tendrían que ser acentuadas y ajustadas cuando nos movemos de la idea de racionalidad a la de razonabilidad, si seguimos de manera general a John Rawls en su interpretación de esa distinción. Como se vio en el capítulo 5 («Imparcialidad y objetividad»), la idea de objetividad en la razón y la conducta prácticas puede ser ligada de manera sistemática a las exigencias de la imparcialidad. A partir de aquí, podemos considerar que el criterio relevante de la objetividad de los principios éticos está vinculado a su defendibilidad en un marco abierto y libre de razonamiento público*. Las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrían un papel aquí en una forma que la sola racionalidad no tiene que exigir**. Sin embargo, tenemos que investigar más de cerca la idea de defendibilidad en el razonamiento con los otros. ¿Qué exige la defendibilidad y por qué?

LO QUE LOS OTROS NO PUEDEN OBJETAR RAZONABLEMENTE

En *La vida y la muerte del rey Juan*, de William Shakespeare, Felipe el Bastardo observa que nuestra evaluación general del mundo está con frecuencia bajo la influencia de nuestros propios intereses especiales:

nalidad y razonabilidad son diferentes y no tienen que coincidir (y yo tendería a alegar, en general, que la razonabilidad demandaría algo más que mera racionalidad). Segunda, la racionalidad de una comprensión o una decisión tiene que ser distinguida de la racionalidad de la expresión pública de esa comprensión o decisión. La distinción entre «una buena declaración» y «una buena declaración por hacer» puede ser con frecuencia vital en la disciplina dual del pensamiento y la comunicación. He tratado de analizar la distinción en mi ensayo «Description as choice», en *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982.

* La formulación de Rawls parece concentrarse en el diálogo abierto, no con todas las personas, sino tan sólo con «las personas razonables». En el capítulo 5 examiné la distinción entre este enfoque con algunos elementos normativos claramente formulados (reflejado en el diagnóstico de «personas razonables» y en lo que ellas considerarían que es «razonable») y el enfoque más procedimental de Habermas. Sostuve allí que la distinción puede no ser tan nítida como podría parecer en principio.

** Es posible definir de diferentes maneras el alcance de «un marco abierto y libre de razonamiento público», y las diferencias de formulación pueden ser muy significativas si se advierten las precisas —y a veces sutiles— distinciones entre el uso de este enfoque por Rawls y su empleo por otros, como Kant y Habermas. No insistiré más, sin embargo, en estas cuestiones de diferenciación, pues no son esenciales para el enfoque de este libro.

Bueno, mientras sea un mendigo, despotricaré y diré que no hay otro pecado sino el ser rico; y cuando sea rico, mi virtud consistirá en decir que el único vicio es la pobreza*.

Es difícil negar que nuestras posiciones y predicamentos pueden influir en nuestras actitudes generales y creencias políticas acerca de las diferencias y asimetrías sociales. Si nos tomamos muy en serio el autoescrutinio, es posible que seamos lo suficientemente obstinados como para aspirar a más consistencia en nuestros juicios evaluativos generales (así que, por ejemplo, nuestros juicios sobre los ricos no varíen radicalmente según si nosotros somos ricos o pobres). Pero no hay nada que garantice que este tipo de riguroso escrutinio ocurrirá siempre, puesto que somos muy proclives a la autoindulgencia en nuestras opiniones sobre las cosas en las cuales estamos directamente implicados, y ello puede restringir el alcance de nuestro autoescrutinio.

En el contexto social, cuando se trata de la equidad para los demás, habría alguna necesidad de ir más allá de los requerimientos de la racionalidad desde el punto de vista del autoescrutinio permisivo, y considerar las exigencias de la «conducta razonable» hacia los otros. En ese contexto más exigente, tenemos que prestar seria atención a las perspectivas y a las preocupaciones de los otros, pues ellos tendrían un papel en el escrutinio al cual nuestras decisiones y opciones pueden estar sometidas. En tal sentido, nuestro entendimiento de lo justo y lo injusto en la sociedad tiene que ir más allá de lo que Smith llamaba los dictados del «amor propio».

En verdad, como Thomas Scanlon ha sostenido de manera muy persuasiva, «pensar en lo justo y lo injusto es, en el nivel más básico, pensar en lo que podría justificarse ante los otros sobre bases que, motivadas de modo apropiado, ellos no podrían objetar razonablemente»². Mientras la supervivencia bajo el propio escrutinio resulta central para la idea de la racionalidad, tomar atenta nota del escrutinio crítico desde la perspectiva de los otros ha de tener un papel significativo en impulsarnos más allá de la racionalidad, hacia el comportamiento razonable en relación con las otras personas. Aquí hay un espacio para las exigencias de la ética política y social.

* W. Shakespeare, *La vida y la muerte del rey Juan*, II, 1, 593-596, en *Obras completas*, traducción de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1981, vol. I, pp. 360-361.

¿El criterio de Scanlon es diferente de las exigencias de la equidad de Rawls a través del dispositivo de la «posición original» que examinamos antes? Ciertamente, hay una fuerte conexión entre los dos. En efecto, el «velo de la ignorancia» en la «posición original» (según el cual nadie sabe quién va a ser en el mundo real) fue ideado por Rawls para hacer que la gente vea más allá de sus intereses creados y fines personales. Y sin embargo, existen sustanciales diferencias entre el enfoque sólidamente contractualista de Rawls, que se orienta en últimas hacia los beneficios recíprocos a través del acuerdo, y el análisis más amplio del razonamiento en Scanlon (aun cuando éste enturbia las aguas al insistir en denominar «contractualista» su enfoque).

En el análisis rawlsiano, cuando los representantes del pueblo se congregan y determinan qué principios tienen que ser considerados «justos» para orientar la estructura institucional básica de la sociedad, los intereses de todas las personas cuentan (de manera anónima, pues nadie sabe, gracias al «velo de la ignorancia», quién va a ser realmente cada uno). Tal como Rawls caracterizó la posición original en su *Teoría de la justicia*, las partes o sus representantes no dan rienda suelta a sus opiniones morales específicas o a sus valores culturales propios en las deliberaciones de la posición original; su tarea consiste tan sólo en impulsar sus propios intereses y los de sus representados. Aun cuando todas las partes promueven sus propios intereses, el contrato en torno al cual se espera que surja la unanimidad puede verse, en la perspectiva de Rawls, como el mejor para los intereses de todos, considerados en conjunto bajo el «velo de la ignorancia» (puesto que el velo evita que cada uno sepa exactamente quién va a ser)*. Hay que enfatizar que la agregación imparcial a través del uso del «velo de la ignorancia» no tiene que ser una búsqueda sin problemas puesto que no está claro qué se escogería y en qué

* Véase John Harsanyi, «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, núm. 63, 1955. Hay otros proponentes de una solución, por ejemplo mediante la maximización del monto total de utilidades, ajustado de acuerdo con criterios de equidad, tal como lo ha propuesto James Mirrlees, «An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation», *Review of Economic Studies*, núm. 38, 1971. Véase también John Broome, *Weighing Lives*, Clarendon Press, Oxford, 2004. No avanzaré más aquí sobre este tema, pero lo he tratado en mi *Elección colectiva y bienestar social*; *On Economic Equality*, Clarendon Press, Oxford, 1973, y la edición ampliada con James E. Foster en 1997, y «Social Choice Theory», en Kenneth Arrow y Michael Intriligator (eds.), *Handbook of Mathematical Economics*, North-Holland, Amsterdam, 1986.

clase de incertidumbre programada. La ausencia de una solución única, unánimemente escogida por todas las partes, corresponde a la ausencia de una única agregación social de los intereses contrapuestos de diferentes personas. Por ejemplo, la fórmula distributiva rawlsiana para fijar un orden de prioridades de los intereses de los más desaventajados tiene que competir con la fórmula utilitarista para maximizar la suma de las utilidades de todos: en efecto, John Harsanyi llega a esta solución utilitarista precisamente con base en un uso similar de la incertidumbre imaginada acerca de quién va a ser cada persona.

En contraste, en la formulación de Scanlon, aun cuando son los intereses de las partes los que sirven como base para la discusión pública, los argumentos pueden provenir de cualquiera en esa sociedad o en otra que pueda proponer fundamentos específicos para pensar que las decisiones por tomar podrían o no ser «rechazadas razonablemente». Mientras las partes implicadas tienen derecho a intervenir porque sus intereses están afectados, los argumentos sobre lo que puede o no ser razonablemente rechazado en su nombre aportan diferentes perspectivas morales cuando se los considera razonables, en lugar de limitar la atención al pensamiento de las partes. En este sentido, el enfoque de Scanlon permite un movimiento en la dirección explorada por Adam Smith con su idea del «espectador imparcial» (véase el capítulo 8), aun cuando los vínculos de todos los argumentos permanecen confinados, incluso en el análisis de Scanlon, a los intereses de las partes afectadas.

Existe también una ampliación incluyente en el enfoque de Scanlon, pues las personas cuyos intereses están afectados no tienen que provenir todas de una sociedad, nación o comunidad determinada, como en la búsqueda de la justicia «pueblo por pueblo» de Rawls. La formulación de Scanlon permite ampliar el grupo de personas cuyos intereses se consideran relevantes: no tienen que ser todos ciudadanos de un Estado soberano en particular, como en el modelo rawlsiano. De igual manera, puesto que la búsqueda obedece a razones genéricas que tienen las personas en varias posiciones, las evaluaciones de la gente del lugar no son las únicas que cuentan. Ya he comentado, en particular en el capítulo 6, la naturaleza restrictiva del enfoque «contractualista» rawlsiano al limitar el abanico de perspectivas que se pueden considerar en las deliberaciones públicas. Y en la medida en que el llamado enfoque «contractualista» de Scanlon elimina algunas

de estas restricciones, tenemos buenas razones para confiar más en la formulación de Scanlon que en la de Rawls.

La razón de Scanlon para calificar su enfoque como «contractualista» (lo cual, creo, no ayuda a poner en evidencia sus diferencias con el modelo de pensamiento contractualista) es, como él explica, su empleo de «la idea de una voluntad compartida de modificar nuestras exigencias privadas para encontrar un fundamento de justificación que los otros también tengan razón para aceptar». Mientras esto no presupone un contrato, Scanlon no se equivoca al ver esta idea como «un elemento central en la tradición del contrato social que se remonta a Rousseau» (T. Scanlon, *What we owe each other*, p. 5). Pero en esta forma general ésta es también una idea básica compartida por muchas tradiciones, desde la cristiana (en el capítulo 7 he examinado las discusiones de Jesús con el abogado local acerca de cómo discurrir sobre la historia del «buen samaritano») hasta la smithiana e incluso utilitarista (particularmente en la versión de Mill). El enfoque de Scanlon es mucho más general de lo que parece por su propio intento de encuadrarlo de manera estricta dentro de los límites de «la tradición del contrato social».

LA PLURALIDAD DE LA NO RECHAZABILIDAD

Paso ahora a una cuestión diferente. Es importante advertir que la forma en que Scanlon identifica los principios que se consideran razonables no tiene que producir, de ninguna manera, un único conjunto de principios. Scanlon no dice mucho sobre la multiplicidad de principios rivales, cada uno de los cuales puede superar su prueba de no rechazabilidad. Si ha hecho tal cosa, entonces el contraste entre su enfoque llamado «contractualista» y un enfoque «contractualista» propiamente dicho se habría tornado aún más transparente. Un enfoque contractualista —de Hobbes, Rousseau o Rawls— ha conducido a un contrato específico. En el caso de Rawls, especifica un único conjunto de «principios de justicia» bajo la «justicia como equidad». En efecto, es muy importante ver cuán crucial resulta esa singularidad para la base institucional del pensamiento rawlsiano puesto que es ese único conjunto de exigencias el que determina, tal como Rawls narra la historia, la estructura institucional básica de una sociedad. El despliegue de la versión rawlsiana de una sociedad justa procede desde ese primer paso

institucional basado en el acuerdo sobre un único conjunto de principios, antes de pasar a otras características (por ejemplo, la operación de «la fase legislativa»). Si hubiere principios rivales, con diferentes exigencias institucionales que emergieran todas de la posición original, entonces la narración rawlsiana no podría contarse de la forma en que el filósofo cuenta la historia.

He estudiado esta cuestión antes, en el capítulo 2 («Rawls y más allá»), con un foco relacionado pero diferente —la no plausibilidad de suponer que un único conjunto de principios sería unánimemente escogido en la posición original de Rawls—. Si hubiese muchas alternativas que permanecieran listas para ser escogidas al final del ejercicio de equidad, entonces no habría un único contrato social que pudiera identificarse y servir como base de la versión institucional que da Rawls.

Algo más importante está implicado en entender la posible pluralidad de las razones robustas e imparciales que pueden surgir del escrutinio escrutador. Como ya se ha visto (en la Introducción), tenemos diferentes tipos de razones rivales de justicia, y puede ser imposible rechazarlas todas, con excepción de un solo conjunto de principios complementarios que armonizan muy bien entre sí. Incluso cuando una persona tiene una prioridad claramente predilecta, tales prioridades pueden variar de una persona a otra, y puede ser difícil para alguien rechazar razones bien definidas a las cuales otros conceden prioridad.

Por ejemplo, en el caso de los tres niños que se disputan una flauta, que se ha discutido en la Introducción, puede alegarse que los tres cursos alternativos de acción tienen argumentos justificativos que no pueden ser rechazados de manera razonable, aun después de mucha deliberación y crítica. Los argumentos justificativos, en los cuales están basadas las reivindicaciones respectivas de los tres niños, asumen todos una forma «imparcial», aun cuando difieren en el foco de los fundamentos impersonales sobre los cuales se levantan los tres casos. Una reivindicación está basada en la importancia de la realización y la felicidad, otra en la significación de la equidad económica y la tercera en el reconocimiento del derecho a gozar de los frutos del propio trabajo. Podemos, por supuesto, tomar partido por uno u otro al ocuparnos de estos fundamentos en liza, pero sería muy difícil afirmar que todos ellos, excepto uno, deben ser rechazados por ser «no imparciales». En efecto, incluso jueces enteramente imparciales, que

no actúan movidos por intereses creados o excentricidades personales, pueden ver la fuerza de varias razones dispares de justicia en un caso como éste, y bien pueden discrepar entre sí acerca de qué decisiones deberían tomarse puesto que los argumentos en cuestión tienen todos alguna razón para el respaldo imparcial.

LOS BENEFICIOS MUTUOS DE LA COOPERACIÓN

No es difícil ver por qué el enfoque contractualista atrae a algunos supuestos «realistas» que quieren que el comportamiento decente surja de alguna consideración última relacionada con la ventaja personal. El deseo de Rawls de ver «la sociedad como un justo sistema de cooperación»^{*} encaja bien dentro de este esquema general. Como dice Rawls, la idea de cooperación «incluye la idea de la ventaja racional o el bien de cada participante» y «la idea de ventaja racional específica que es lo que quienes están implicados en la cooperación buscan impulsar desde la perspectiva de su propio bien». Hay algo en común aquí con la perspectiva del interés propio de la TER, excepto que se emplea en las condiciones de la posición original con el velo de la ignorancia sobre las identidades personales. De igual modo, todas las personas implicadas reconocen claramente que no pueden lograr lo que querrían sin la cooperación de los otros. Así, la conducta cooperativa escoge como una norma de grupo para el beneficio de todos, e implica la elección conjunta de «términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y que algunas veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten en la misma forma»³.

Esto bien puede ser moralidad social, pero en definitiva se trata de moralidad social *prudencial*. Ya que la idea de la cooperación mutuamente beneficiosa es tan central en la concepción rawlsiana de la posición original, y ya que la invocación de la idea fundacional de la equidad se hace principalmente a través de la figura de la posición original, el enfoque rawlsiano de la «justicia como equidad» tiene una fundamentación esencialmente basada en la ventaja.

La perspectiva basada en la ventaja es ciertamente importante para las reglas sociales y la conducta, pues hay muchas situaciones en

* Resulta muy significativo que éste sea el título de la segunda sección de la primera parte de John Rawls *La justicia como equidad: una reformulación*.

las cuales los intereses conjuntos de un grupo están mucho mejor servidos cuando todos siguen normas de comportamiento que impiden a cada persona tratar de obtener una pequeña ganancia al precio de empeorar las cosas para los demás. El mundo real está lleno de una gran cantidad de problemas de este tipo, que van desde la sostenibilidad ambiental y la preservación de los recursos naturales compartidos (los bienes comunes) hasta la ética laboral en los procesos de producción y el sentimiento cívico en la vida urbana⁴.

Al lidiar con estas situaciones, hay dos grandes maneras de plantear el logro de beneficios mutuos a través de la cooperación: contratos acordados que pueden hacerse efectivos y normas sociales que pueden evolucionar de modo voluntario en esa dirección. Mientras ambas rutas se han estudiado, de una u otra forma, en la corriente contractualista de la filosofía política que se remonta al menos hasta Hobbes, la posición principal corresponde a la ruta del contrato exigible. En contraste, la ruta de la evolución de las normas sociales ha sido tema de intensa exploración en la literatura sociológica y antropológica. Las ventajas del comportamiento cooperativo y la reivindicación de ese comportamiento, a través de la restricción voluntaria de los miembros del grupo, ha sido investigada con gran lucidez por algunos analistas sociales visionarios, como Elinor Ostrom, que estudian la aparición y la supervivencia de la acción colectiva a través de normas sociales de comportamiento⁵.

EL RAZONAMIENTO CONTRACTUALISTA Y SU ALCANCE

Puede haber poca duda de que el argumento prudencial, basado en últimas en el beneficio mutuo, para la cooperación social y por su conducto para la moralidad social y la política, tiene amplia relevancia en la comprensión de las sociedades y de sus éxitos y fracasos. La línea de razonamiento contractualista ha hecho mucho por explicar y desarrollar la perspectiva de la cooperación social a través de cambios de rumbo ético al igual que arreglos institucionales. El discernimiento generado por el razonamiento contractualista ha fortalecido mucho la filosofía política y la antropología explicativa.

En las manos de Rawls, y en las de Kant antes de él, esa perspectiva ha sido igualmente enriquecida a partir del análisis más primitivo —aunque ilustrativo— de la cooperación social que presentara

Thomas Hobbes desde el punto de vista del razonamiento prudencial. En efecto, el uso rawlsiano de la perspectiva del «beneficio mutuo» tiene varias características de gran importancia, particularmente para el empleo del razonamiento imparcial, a pesar del hecho de que la fuerza motriz de la «cooperación para el beneficio mutuo» no puede ser sino prudencial, en una forma u otra.

Primero, aun cuando Rawls emplea la idea del contrato para determinar la naturaleza de las justas instituciones y las correspondientes exigencias de conducta, su análisis descansa no tanto en la aplicación coactiva del acuerdo (como en muchas teorías contractualistas) cuanto en la voluntad de la gente de acatar la forma en que, por así decirlo, ha «pactado» comportarse. Esta forma de ver la cuestión ha tendido a distanciar a Rawls de la necesidad de la ejecución punitiva, que puede ser evitada del todo, al menos en teoría. Las normas de conducta asumen entonces una forma de reconstrucción poscontractual, que también ha sido considerada antes, en los capítulos 2 y 3. La demostración de la ventaja mutua como prelude al contrato en la posición original produce el contrato, y eso a su vez —al menos la imaginación de ello (puesto que se trata de un contrato puramente hipotético)— moldea el comportamiento de los seres humanos en las sociedades con instituciones justas establecidas a través de los principios articulados en el contrato*.

Segundo, otra característica que lleva el análisis rawlsiano mucho más allá de los argumentos usuales para el comportamiento decente en aras de la ventaja mutua es la forma en que el filósofo asegura que en la posición original nadie puede alegar o negociar con base en el conocimiento de su posición real en la sociedad, sino que tiene que hacerlo detrás del velo de la ignorancia. Esto desplaza el ejercicio de la búsqueda de la ventaja efectiva para uno mismo hacia la promoción de la ventaja para la comunidad como un todo, sin saber cuál sería la ventaja personal en ese contexto. Hay de seguro suficiente imparcialidad a este respecto en la versión de Rawls, y sin embargo el vínculo

* La visión política de Rawls sigue una orientación un tanto diferente de la visión sociológica de la evolución gradual de las normas sociales que han desarrollado Elinor Ostrom y otros, aun cuando existen similitudes en las implicaciones de las dos líneas de razonamiento en materia de comportamiento. En el caso de Rawls, lo que comienza con el reconocimiento de la posibilidad de contratos mutuamente beneficiosos produce a su vez una influencia restrictiva en la conducta real en la sociedad, sobre la base de la moralidad política del acuerdo en un contrato social.

con la justificación de la cooperación orientada a la ventaja, en este caso en una forma imparcial (gracias al velo de la ignorancia), no se trasciende a través de esta extensión.

A través del análisis rawlsiano de la «justicia como equidad», el razonamiento contractualista desarrolla un alcance que lo lleva mucho más allá del antiguo territorio de la literatura contractualista. Y sin embargo, el foco en la ventaja individual en general y en la ventaja mutua en particular resulta central también para la línea de razonamiento de Rawls (aunque en una forma sofisticada), en común con el entero enfoque contractualista. A pesar de lo que el razonamiento contractualista consigue en esta forma extendida, una cuestión que aguarda reflexión es si la búsqueda de ventaja, de manera directa o indirecta, proporciona la única base robusta para el comportamiento razonable en la sociedad. Una cuestión relacionada es si el beneficio mutuo y la reciprocidad han de ser los fundamentos de toda razonabilidad política.

EL PODER Y SUS OBLIGACIONES

Como contraste, consideremos otra línea de razonamiento según la cual si alguien tiene el poder de producir un cambio que considera que reducirá la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte argumento social para hacerlo así (sin que su razonamiento tenga que promover la respectiva acción mediante la invocación de los beneficios de una cooperación ideal). En el plano básico de la justificación motivacional, esta obligación del poder efectivo contrasta con la obligación mutua para la cooperación.

La perspectiva de las obligaciones de poder fue presentada con gran fuerza por Gautama Buda en *Sutta-Nipata*⁶. Buda sostiene que tenemos responsabilidad con los animales precisamente por la asimetría que existe entre nosotros y ellos, no por cualquier asimetría que nos conduzca a la necesidad de cooperar. Puesto que somos mucho más poderosos que otras especies, tenemos una responsabilidad hacia ellas que guarda relación exactamente con esa asimetría de poder.

Buda ilustra la cuestión con una analogía de la responsabilidad de la madre con su hijo, no porque ella haya parido al niño (esa conexión no se invoca en este argumento particular, tiene cabida en

otro lugar), sino porque ella puede hacer cosas para influir en la vida de su hijo que éste no puede hacer. La razón de la madre para ayudar al niño, en esta línea de pensamiento, no está guiada por las recompensas de la cooperación sino precisamente por el reconocimiento de que ella puede, de manera asimétrica, hacer cosas por el hijo que harán muy diferente su vida y que el niño no puede hacer. La madre no tiene que buscar el beneficio mutuo, real o imaginario, ni buscar ningún contrato «como si» para entender su obligación con el niño. Éste es el argumento de Buda.

La justificación asume aquí la siguiente forma argumental: si alguna acción que puede emprenderse libremente está disponible para una persona (con lo cual se convierte en factible), y si la persona juzga que emprender dicha acción creará una situación más justa en el mundo (con lo cual se convierte en justa), entonces hay razón suficiente para que la persona considere seriamente qué debe hacer a la luz de este reconocimiento. Puede haber, por supuesto, muchas acciones que individualmente satisfacen estas dos condiciones, pero que uno no puede emprender. El razonamiento aquí, por consiguiente, no consiste en exigir el cumplimiento estricto cuando se dan las dos condiciones, sino en reconocer la obligación de considerar la acción. Mientras que es posible traer a colación algún razonamiento contractualista en versión ampliada —tenida cuenta de su ingenio— para alegar que la madre debe ayudar a su hijo, sería mucho más expedito razonar desde la obligación que el poder produce de manera directa.

Lo esencial consiste en reconocer la existencia de diferentes enfoques de la búsqueda del comportamiento razonable, los cuales no tienen que depender necesariamente del razonamiento sobre la cooperación mutuamente beneficiosa basada en la ventaja. La búsqueda de beneficios mutuos, en una forma hobbesiana directa o en una forma rawlsiana anónima, tiene enorme relevancia social, pero no es la única clase de argumento relevante para considerar qué sería un comportamiento razonable.

Concluyo esta discusión sobre la pluralidad de las razones imparciales con una observación final. La comprensión de las obligaciones relacionadas con lo que ahora se denomina el enfoque de los derechos humanos, pero que ha sido utilizado durante mucho tiempo bajo distintas denominaciones (que se remontan al menos a Tom Paine y Mary Wollstonecraft en el siglo XVIII), ha tenido siempre un

fuerte componente de razonamiento social ligado a la responsabilidad del poder efectivo, como se verá en el capítulo 17 («Derechos humanos e imperativos globales»)⁷. Los argumentos que no se basan en la perspectiva del beneficio mutuo pero que se concentran más bien en las obligaciones unilaterales debidas a la asimetría de poder no sólo se emplean hoy ampliamente en la defensa de los derechos humanos, sino que además pueden advertirse en los esfuerzos iniciales por reconocer las implicaciones de valorizar las libertades —y los correspondientes derechos humanos— de todos. Por ejemplo, los escritos de Tom Paine y de Mary Wollstonecraft sobre lo que ésta llamaba «vindicación» de los derechos de las mujeres y los hombres exploraron mucho este tipo de motivación, derivada del razonamiento sobre la obligación del poder efectivo de contribuir al avance de las libertades de todos. Esta línea de reflexión recibe, por supuesto, fuerte apoyo, como se vio antes, del análisis de Adam Smith sobre las «razones morales», incluida la invocación de la figura del espectador imparcial para la ilustración de la gente sobre las obligaciones y preocupaciones morales.

El beneficio mutuo, basado en la simetría y la reciprocidad, no es el único fundamento para pensar en el comportamiento razonable hacia los demás. El poder efectivo y las obligaciones que surgen de él de manera unilateral pueden constituir también una base importante para el razonamiento imparcial, mucho más allá de la motivación por los beneficios mutuos.

10. REALIZACIONES, CONSECUENCIAS Y ACCIÓN

En la Introducción se discutió una interesante conversación que ocurre en la antigua epopeya sánscrita *Mahabharata*. El diálogo discurre entre Arjuna, el gran guerrero y héroe de la epopeya, y Krishna, su amigo y consejero, en vísperas de la gran batalla de Kurukshetra, no lejos de Delhi. Versa sobre los deberes de los seres humanos en general y de Arjuna en particular, y los interlocutores aportan al debate perspectivas radicalmente divergentes. Empiezo este capítulo con un examen más amplio de las cuestiones implicadas en la discusión entre Arjuna y Krishna.

La batalla de Kurukshetra enfrenta a los Pandavas, la virtuosa familia real encabezada por Yudhisthira (hermano mayor de Arjuna y heredero legítimo del trono) y a los Kauravas, sus primos, que han usurpado injustamente el reino. Casi todas las familias gobernantes en los diferentes reinos del norte, el occidente y el oriente de la India se han unido a uno u otro bando en esta épica batalla, y los dos ejércitos enfrentados incluyen una considerable proporción de los hombres en condiciones de combatir en el país. Arjuna es el gran guerrero del bando justo. Krishna es su auriga, pero también se supone ser una encarnación humana de Dios.

La fuerza del debate entre Arjuna y Krishna enriquece el argumento del poema, pero a lo largo de los siglos ha generado también mucha discusión política y moral. La parte de la epopeya en la cual se inserta la conversación se denomina el *Bhagavadgita*, o *Gita* en forma abreviada, y ha atraído extraordinaria atención religiosa y filosófica, además de cautivar a los lectores comunes por la apasionante naturaleza del argumento en sí.

Arjuna y Krishna contemplan los dos ejércitos y reflexionan sobre la enorme batalla que está a punto de librarse. Arjuna expresa entonces sus profundas dudas sobre si la lucha es la acción correcta para él. No duda de que la suya sea la causa justa y que se trate de una guerra justa, y también de que su bando ganará definitivamente la batalla, habida cuenta de su fuerza (sin olvidar las notables habilidades de Arjuna como guerrero y general). Pero habría demasiada muerte en la batalla, comenta Arjuna. Él también está preocupado por el hecho de que tendrá que matar a muchas personas, y por que casi todos los que lucharán y morirán no han hecho nada particularmente reprochable, salvo dar su respaldo (con frecuencia por lealtades familiares y otros lazos) a un bando o al otro. Si parte de la ansiedad de Arjuna procede de la tragedia que está a punto de abatirse sobre la tierra, la cual puede evaluarse como un desastre sin tener en cuenta su papel personal en la inminente carnicería, otra parte viene de su propia responsabilidad por la matanza que llevará a cabo, incluida la muerte de los más cercanos a él, por quienes siente afecto. Existen entonces características posicionales y transposicionales en el argumento de Arjuna para no desear el combate*.

Arjuna dice a Krishna que él no debería luchar y matar, y que quizá deberían simplemente permitir que los injustos Kauravas gobiernen el reino que han usurpado, lo cual sería el menor de los males. Krishna se opone y su respuesta, que se concentra en la prioridad de cumplir con el deber propio sin consideración por las consecuencias, ha sido invocada una y otra vez en las discusiones sobre religión y filosofía moral en la India. En efecto, con la transformación gradual de Krishna de noble pero comprometido protector de los Pandavas a encarnación de Dios, el *Gita* se ha convertido también en un documento de gran importancia teológica.

Krishna sostiene que Arjuna tiene que cumplir con su deber, a cualquier precio, y en este caso tiene el deber de combatir, sin consideración por los resultados. La causa es justa, y como guerrero y general de quien depende su ejército, no puede eludir sus obligaciones. La elevada deontología de Krishna, con su razonamiento centrado en el deber e independiente de las consecuencias, ha tenido honda influencia en los debates morales a lo largo de los milenios posteriores. Constituye

* La distinción relacionada con la posicionalidad se estudió en el capítulo 7.

un tributo al poder de la teoría pura que incluso Mohandas Gandhi, el gran apóstol de la no violencia, se sintiera profundamente inspirado por las palabras de Krishna sobre el cumplimiento del propio deber sin tener en cuenta las consecuencias (y citaba a Krishna en el *Gita* con frecuencia), aun cuando en este caso el deber para Arjuna era librar una guerra violenta y no acobardarse por matar a otros, una causa con la cual no imaginaríamos que Gandhi simpatizara.

La posición moral de Krishna ha recibido también elocuente respaldo de muchos comentaristas filosóficos y literarios a lo largo y ancho del mundo. Y la admiración por el *Gita* y por los argumentos de Krishna en particular ha sido un fenómeno perdurable en sectores de la cultura intelectual europea*. Christopher Isherwood tradujo el *Bhagavadgita* al inglés¹, y T. S. Eliot explicaba el razonamiento de Krishna y sintetizaba poéticamente su mensaje principal en un proverbio: «Y no penséis en el fruto de la acción. / Seguid adelante. No viajéis bien. / Pero seguid adelante, viajeros»².

LOS ARGUMENTOS DE ARJUNA

El debate prosigue con argumentos de ambos lados, en lo que puede verse como una confrontación clásica entre una deontología independiente de las consecuencias y una evaluación sensible a las consecuencias. Al final, Arjuna concede su derrota, pero no antes de que Krishna respalde la fuerza intelectual de su argumento con alguna demostración sobrenatural de su divinidad.

¿Pero estaba Arjuna realmente equivocado? ¿Por qué deberíamos querer sólo «seguir adelante» y no «viajar bien»? ¿Puede la creencia en el deber sin consecuencias de luchar de manera convincente por una causa justa anular las razones propias de quien no quiere matar a otras personas, incluidos los que aprecia? No se trata aquí de sostener que Arjuna tendría razón en negarse a combatir (había muchos argumentos contra el abandono de la batalla por parte de Arjuna,

* El *Gita* fue elogiado con admiración ya a principios del siglo XIX por Wilhelm von Humboldt como «el más hermoso, quizá el único verdadero canto filosófico existente en una lengua conocida». Jawaharlal Nehru, quien cita a Humboldt, anota sin embargo que «cada escuela de pensamiento y filosofía... interpreta el *Gita* a su propia manera» (*The Discovery of India*, The Signet Press, Calcuta, 1946, pp. 108-109).

además de los propuestos por Krishna), sino de tener en cuenta que hay mucho que ponderar y que la perspectiva centrada en la vida humana no puede descartarse con la sola invocación de un aparente deber de luchar sin consideración por las consecuencias.

En verdad, ésta es una dicotomía con dos posiciones sustanciales, cada una de las cuales puede defenderse de distintas maneras. La batalla de Kurukshetra cambiaría las vidas de la gente en el país, como vemos en la epopeya misma, y las decisiones sobre lo que se debe hacer requieren una amplia evaluación crítica y no una simple respuesta basada en el rechazo de todas las preocupaciones distintas de la identificación del supuesto deber de Arjuna de luchar a cualquier precio, al cual se llega mediante un enfoque independiente de las consecuencias. Si bien, como documento religioso, el *Gita* suele interpretarse en favor de Krishna, la epopeya del *Mahabharata* a la cual pertenece la conversación, como parte de una historia mucho más extensa, concede amplio espacio a ambas partes para desarrollar sus respectivos argumentos. En efecto, la epopeya termina como una tragedia, con un lamento sobre la muerte y la matanza, y con angustia y dolor por la victoria y el triunfo de la «justa» causa. Es difícil no ver en ello una cierta vindicación de las profundas dudas de Arjuna.

J. Robert Oppenheimer, quien dirigió el equipo estadounidense que desarrolló la bomba atómica durante la II Guerra Mundial, citaba conmovido las palabras de Krishna en el *Gita* («me transformo en la muerte, el destructor de mundos») mientras contemplaba, el 16 de julio de 1945, la asombrosa fuerza de la primera explosión nuclear causada por el hombre³. Al igual que el consejo que Arjuna, el «guerrero», había recibido de Krishna sobre su deber de luchar por una causa justa, Oppenheimer, el «físico», encontró justificación en su compromiso técnico de desarrollar una bomba para el que era claramente el bando justo. Más tarde, al cuestionar de manera profunda su propia contribución al desarrollo de la bomba, Oppenheimer reconsideraría retrospectivamente la situación: «Cuando ves algo que es técnicamente fácil, sigues adelante y lo haces y argumentas sobre qué hacer al respecto tan sólo después de que has tenido tu éxito técnico»*. A pesar de esa compulsión a «seguir adelante», había

* Véase *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: USAEC Transcript of the Hearing before Personnel Security Board*, Government Publishing Office, Washington D. C., 1954. Véase también el drama, basado en estas audiencias, de Heinar Kipphardt, *In the Matter of*

razón suficiente para que Oppenheimer también reflexionara sobre las preocupaciones de Arjuna (no sólo estar fascinado por las palabras de Krishna): ¿cómo puede resultar el bien de la matanza de tanta gente? Y ¿por qué yo debería hacer sólo mi deber como físico e ignorar todos los demás resultados, incluidas las muertes y miserias, que se seguirían de mis propias acciones?*

Al ocuparnos ahora de la relevancia de todo esto para la comprensión de las exigencias de la justicia, es útil distinguir tres elementos diferentes pero interrelacionados en el razonamiento de Arjuna. Ellos se mezclan en la vasta literatura generada por el *Gita*, pero se trata de puntos distintos, que demandan atención por separado.

Primero, en el centro del razonamiento de Arjuna está su creencia general en que lo que le sucede al mundo tiene que importar y ser significativo en nuestro pensamiento político y moral. No se pueden cerrar los ojos ante lo que sucede realmente y perseverar en el propio *niti* independiente de las consecuencias e ignorar por completo el estado de cosas que surgirá. Esta parte del alegato de Arjuna, que puede calificarse de «la relevancia del mundo real», se complementa con la identificación de una parte específica del mundo real que lo afecta de manera particular: la vida y la muerte de la gente implicada. Hay aquí un argumento general sobre la importancia de nuestras vidas, no importa que nuestra atención pueda ser distraída por otros tipos de abogacía, basados por ejemplo en las restricciones

J. Robert Oppenheimer, Methuen, Londres, 1957. Debo enfatizar aquí que si bien Oppenheimer cita a Krishna y su creencia en la justeza de la causa por la cual trabajaba es similar a la opinión de Krishna sobre la causa de Arjuna, las posiciones tomadas por el personaje indio y el físico estadounidense no son exactamente iguales. Krishna invoca el «deber» de Arjuna de luchar como guerrero por una justa causa, mientras que Oppenheimer emplea la justificación más ambigua de hacer algo «técnicamente fácil». Es posible que la facilidad técnica guarde relación con el éxito en la realización del trabajo de un científico, pero hay aquí ambigüedades en comparación con la admonición más franca de Krishna a Arjuna. Estoy agradecido a Eric Kelly por una esclarecedora discusión sobre este tema.

* Como he mencionado en un libro anterior, *La argumentación india*, cuando era estudiante de secundaria le pregunté a mi profesor de sánscrito si sería lícito decir que el divino Krishna se salió con la suya al presentar un argumento incompleto y no convincente contra Arjuna. Mi profesor respondió: «Quizá usted podría decir eso, pero debe decirlo con el debido respeto». Muchos años después me tomé la libertad de defender la posición original de Arjuna y sostuve, espero que con el debido respeto, que la deontología independiente de las consecuencias, en la forma defendida por Krishna, no era realmente convincente: «Consequential Evaluation and Practical Reason», *Journal of Philosophy*, núm. 97, 2000.

de la conducta correcta o en la promoción de la gloria de una dinastía o un reino (o, como parece haber sucedido en Europa durante la sangrienta I Guerra Mundial, la victoria de «la nación»).

Desde el punto de vista de la clásica distinción entre *nyaya* y *niti*, discutida en la Introducción, los argumentos de Arjuna se inclinan en definitiva hacia el lado de *nyaya*, en lugar de hacia el lado de *niti* para librar una guerra justa mediante la prioridad del deber propio como jefe militar. Lo que hemos llamado «realización social» resulta críticamente importante para este argumento*. Y dentro de este esquema general, un argumento que está muy presente en el razonamiento de Arjuna consiste en que no podemos ignorar lo que sucede con las vidas humanas en una evaluación ética o política de este tipo. A esta parte del planteamiento de Arjuna la llamaré «la significación de las vidas humanas».

La segunda cuestión se refiere a la responsabilidad personal. Arjuna alega que una persona cuyas decisiones producen serias consecuencias debe asumir su responsabilidad personal por lo que resulte de sus propias opciones. La cuestión de la responsabilidad es esencial para el debate entre Arjuna y Krishna, aunque los dos presentan muy diferentes interpretaciones acerca de cómo deben considerarse las responsabilidades del primero. Éste sostiene que los resultados de las opciones y acciones propias tienen que contar para decidir qué se debe hacer, mientras Krishna insiste en que uno tiene que cumplir con su deber no importa qué suceda, y que la naturaleza del deber propio puede ser determinada, como en este caso, sin tener que examinar las consecuencias de las acciones escogidas.

En filosofía política y moral hay una extensa literatura sobre las respectivas alegaciones acerca de la evaluación de las consecuencias y el razonamiento basado en el deber, y éste es ciertamente un punto de diferencia entre la deontología extrema de Krishna y el razona-

* En el debate del *Gita*, el foco de Krishna está primariamente en el *niti* básico de cumplir con el propio deber, mientras Arjuna cuestiona el *niti* (¿por qué debo matar a tanta gente incluso si parece ser mi deber?) y pregunta por el *nyaya* de la sociedad que resultaría de la guerra (¿puede construirse un mundo justo por medio de la matanza generalizada?). Quiero enfatizar aquí que, además de la discusión sobre deberes y consecuencias (y del debate entre deontología y consecuencialismo), que es la cuestión a la cual se dedica más atención al seguir los argumentos del *Gita*, hay también otros importantes asuntos que figuran, directa o indirectamente, en ese rico debate intelectual y que no deben ser ignorados.

miento consecuencialista de Arjuna. A veces se olvida señalar que Arjuna no niega que la idea de responsabilidad personal sea importante: le preocupan no sólo las buenas consecuencias sino también quién hace qué y en particular qué tendrá que hacer él, lo cual en este caso implica matar gente. Así, su propia capacidad de acción y sus consiguientes responsabilidades son decisivas para la argumentación de Arjuna, además de la preocupación que tiene por la significación de las vidas humanas. Importa subrayar que Arjuna no aboga por un consecuencialismo sin agente.

Tercero, Arjuna también identifica a las personas a quienes mataría, y está particularmente preocupado por tener que matar a personas a quienes aprecia, incluidos sus propios parientes. Aun cuando matar en general le molesta, en especial por la magnitud de la guerra, todavía destaca la circunstancia de tener que matar a personas que son importantes para él en una u otra forma. En la base de esta preocupación se halla la inclinación de Arjuna a tomar nota de las relaciones personales con otros implicados en un acto concreto. Ésta es una preocupación claramente posicional, que pertenece en sentido amplio a la clase de idea que hace que una persona reconozca una especial responsabilidad hacia otros, como hacia un hijo propio o de crianza. (Esta cuestión fue considerada en el capítulo 7). Las obligaciones relacionales vinculadas a conexiones familiares y afectos personales, al igual que preocupaciones referentes a la capacidad de acción, pueden ser justamente excluidas en ciertos contextos éticos, por ejemplo en la formulación de políticas sociales por funcionarios públicos, pero exigen espacio propio dentro del ámbito de la filosofía política y moral, incluida la teoría de la justicia, cuando las responsabilidades personales sean consideradas y encuentren su lugar correcto.

Arjuna no aparece en la epopeya como un filósofo, y sería equivocado esperar una defensa sofisticada de sus preocupaciones particulares en el alegato que presenta en el *Gita*. Lo que resulta sorprendente, sin embargo, es la forma en que estas preocupaciones encuentran una articulación clara en la conclusión de Arjuna al defender que podría ser correcto que abandonara la batalla. Al buscar el contenido del *nyaya* en este caso, estos tres puntos, además de las simpatías humanas básicas de Arjuna, tienen clara relevancia.

EFECTOS COMPREHENSIVOS Y DE CULMINACIÓN

Puesto que los argumentos basados en consecuencias son considerados con frecuencia como preocupados por los efectos (y en algunos casos interpretados como preocupados *sólo* por los efectos), para comprender los argumentos de Arjuna sería útil examinar la noción de «efecto» de manera más cercana y crítica. El efecto es el estado de cosas que resulta de cualquier variable relativa a la decisión en cuestión, como una acción, una regla o una disposición. Aun cuando la posibilidad de describir cualquier estado de cosas «en su totalidad» no es creíble (siempre podemos añadir algún detalle, si es necesario mediante el uso de una lupa sobre ciertos eventos), la idea básica de un estado de cosas puede ser muy rica desde el punto de vista de la información por cuanto permite tomar nota de todas las características que consideramos importantes.

No existe razón particular para insistir en la versión pobre de un estado de cosas en evaluación. En concreto, el estado de cosas, o el efecto en el contexto de la elección sometida a examen, puede incorporar *procesos* de elección y no sólo el resultado final estrechamente definido. El contenido de efectos también puede incluir toda la información relevante sobre la capacidad de acción, así como todas las relaciones personales e impersonales importantes para la decisión entre manos.

En mis obras anteriores sobre teoría de la decisión y de la elección racional, he abogado por la importancia de prestar especial atención a los «efectos comprensivos» que incluyen las acciones emprendidas, la capacidad de acción implicada, los procesos empleados, etcétera, *junto con* los efectos simples separados de procesos, capacidades y relaciones: lo que he llamado «efectos de culminación»*. Esta distinción puede ser esencial para ciertos problemas en economía, política,

* La distinción entre efectos de culminación y efectos comprensivos fue planteada en la Introducción, y es muy importante para el enfoque de la justicia en este trabajo, en el cual los efectos comprensivos tienen un papel que no pueden desempeñar los efectos de culminación. En efecto, parte del problema con lo que se consideran teorías «consecuencialistas» de la razón práctica radica en la tendencia a enfocarse sólo en los efectos de culminación. Sobre el alcance general de la distinción, véanse mis ensayos «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997; «Consequential Evaluation and Practical Reason», *Journal of Philosophy*, núm. 97, 2000, y mi libro *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

sociología y teoría general de decisiones racionales y de juegos*. Da la casualidad de que la decisión también resulta crucial para evaluar el alcance del razonamiento basado en consecuencias puesto que una consecuencia es más que una secuela. La valoración de los efectos comprensivos puede ser parte integral de la evaluación de los estados de cosas y por tanto una pieza fundamental en la evaluación de las consecuencias.

¿De qué manera es relevante esta distinción para la comprensión de los argumentos de Arjuna? En las discusiones filosóficas sobre el contenido del *Gita*, como se ha comentado, es muy común ver a Krishna como el deontólogo por antonomasia, concentrado en el deber, y a Arjuna como el consecuencialista típico, dedicado por completo a la evaluación de los actos con base en la bondad o maldad de las consecuencias que producen. En efecto, ambas interpretaciones son engañosas. Nada se opone a que un enfoque deontológico general se interese de manera considerable por las consecuencias, incluso si tal enfoque parte de la importancia de los deberes identificados de modo independiente. Así, sería un error ver la moralidad un tanto raquítica de Krishna como una deontología arquetípica. No podemos, por ejemplo, entender la deontología de Immanuel Kant a partir del extremismo de Krishna**. La deontología de Krishna revisita una forma singularmente purista, que excede la importancia del razonamiento basado en el deber y que niega la relevancia de cualquier preocupación, en especial sobre las consecuencias, para la determinación de la obligación de actuar de un modo u otro.

De igual manera, Arjuna no es el típico consecuencialista práctico, que insiste en ignorar todo lo que no sean efectos de culminación, lo cual define la versión estrecha del consecuencialismo. El razonamiento político y moral de Arjuna se preocupa hondamente por los efectos comprensivos. La idea de realizaciones sociales, como se vio atrás,

* Para ilustrar una de las cuestiones en un contexto decisional con un ejemplo muy simple sobre la relevancia de procesos y capacidades de acción en la evaluación de un estado de cosas, a una persona le pueden asignar una silla muy cómoda en una fiesta de larga duración pero ella misma no se inclina mucho por correr a la silla más cómoda antes de que otros la ocupen. Las estructuras de muchas decisiones y de muchos juegos cambian cuando se tienen en cuenta estas consideraciones basadas en procesos.

** Resulta sorprendente la amplia preocupación de Kant por las consecuencias en la exposición de su posición deontológica básica. Véase, por ejemplo, su *Crítica de la razón práctica*. Es difícil pensar que estos argumentos no son parte de su concepción general de la ética.

exige que los efectos sean juzgados en esta forma amplia y que se tengan en cuenta las acciones, las capacidades de actuar y las relaciones. Se ha visto ya cómo Arjuna coloca su idea del deber en un lugar muy destacado, toma en consideración su responsabilidad por su propia capacidad de acción, y reconoce también su relación especial con muchas de las potenciales víctimas de la guerra (además de su dolor ante el panorama de la muerte en masa y la matanza deliberada). Hay aquí mucha más apertura que en el consecuencialismo basado en los efectos de culminación.

El enfoque presentado en este libro implica, en parte, que una comprensión comprehensiva de los estados de cosas puede integrarse en una evaluación general de las realizaciones sociales. Mientras las consecuencias e incluso los efectos de culminación se toman en serio junto con otras preocupaciones, aquí no se defiende el consecuencialismo en su versión corriente tal como ha surgido tras dos siglos de reflexión orientada por la escuela utilitarista. Es útil, sin embargo, preguntar en qué sentido, si es que tiene alguno, la posición de Arjuna es consecuencialista, incluso si no es un arquetipo.

CONSECUENCIAS Y REALIZACIONES

No es fácil identificar una definición de consecuencialismo que satisfaga a todos los que han invocado la idea, para defenderla o para atacarla. Da la casualidad de que la expresión «consecuencialismo» fue acuñada por los adversarios y no por los partidarios de la evaluación consecuencial, y ha sido invocada sobre todo para ser refutada, a menudo con pintorescos contraejemplos que han añadido algún condimento —y alguna diversión intelectual— a la filosofía moral. Admitir que uno es consecuencialista es como presentarse diciendo «soy un negro de Londres». En efecto, el término es lo suficientemente desagradable como para dejárselo como herencia a quien quiera deshacerse de él*.

* Aunque no tengo gran interés en proponer ninguna definición de consecuencialismo, debo señalar aquí que el enfoque de Arjuna es ciertamente compatible con la definición de Philip Pettit que se halla en la presentación de una distinguida colección de ensayos sobre el tema que él ha editado: «De manera aproximada, el consecuencialismo es la teoría según la cual el medio para determinar si una opción concreta es la opción correcta para un agente consiste en observar las consecuencias relevantes de la decisión, observar los efectos relevantes de la decisión en el mundo»

Es importante, sin embargo, advertir que el razonamiento sensible a las consecuencias es necesario para un entendimiento adecuadamente amplio de la idea de responsabilidad. Esto tiene que ser parte de la disciplina de la elección responsable, basada en la evaluación de los estados de cosas que hace el elector, incluida la consideración de todas las consecuencias relevantes a la luz de las opciones escogidas y los efectos comprehensivos asociados con lo que sucede como resultado⁴. Esta cuestión sustantiva no está, por supuesto, directamente relacionada con el uso de la expresión «consecuencialismo». La cuestión de si las ideas de responsabilidad y realizaciones sociales, como han sido exploradas aquí, deben ser colocadas en un amplio recipiente llamado «consecuencialismo» no tiene mucho interés sustancial (en la misma forma en que tales ideas lo tienen)*.

Es verdad que la importancia de la responsabilidad personal no ha sido siempre adecuadamente reconocida dentro de lo que se ha llamado «ética consecuencialista». Las versiones corrientes de la ética utilitarista han sido muy pobres al respecto, en especial por ignorar todas las consecuencias distintas de las utilidades, incluso cuando son parte integral del estado de cosas (por ejemplo, las acciones de agentes particulares que realmente han sucedido). Esto ha sido el resultado del programa utilitarista de combinar el consecuencialismo con demandas adicionales, como el «bienestarismo», que insiste en que los estados de cosas tienen que ser juzgados exclusivamente por la información sobre la utilidad (como la felicidad y la satisfac-

(*Consequentialism*, Aldershot, Dartmouth, 1993, p. xiii). Puesto que no se insiste aquí en que la revisión de las consecuencias se confine sólo a los efectos de culminación e ignore la relevancia de las capacidades de acción, los procesos o las relaciones que se puedan capturar en el marco de un efecto comprehensivo, no hay contradicción en ver a Arjuna como un consecuencialista, según Philip Pettit.

* Existe también, en efecto, una cuestión de «señalización» que hace de «consecuencialismo» un nombre extrañamente inadecuado para un enfoque que empieza con —y se concentra en— la evaluación de los estados de cosas. Ver los estados de cosas como «consecuencias» plantea una pregunta inmediata: ¿Consecuencia de qué? Así, aun cuando los filósofos que se consideran consecuencialistas parecen inclinados a comenzar con la evaluación de los estados de cosas (y proceder entonces a la evaluación de otras cosas como actos o reglas), el término mismo apunta en la dirección contraria, a la previa relevancia de algo distinto (una acción o una regla) de la cual el estado de cosas es una consecuencia. Es como definir un país como una colonia y luego esforzarse bastante en mostrar no sólo que la colonia es importante independientemente de la metrópoli, sino también que la metrópoli misma debe ser evaluada a la luz de la colonia.

ción de los deseos) que se relacione con ellos, sin importar cuáles pueden ser las otras características del consecuente estado de cosas, como el desempeño de ciertos actos, aunque sean desagradables, o la violación de las libertades ajenas, aunque sean personales*.

REALIZACIONES Y CAPACIDADES DE ACCIÓN

Aquí termina mi reflexión sobre el consecuencialismo. Pero las cuestiones sustanciales permanecen, por supuesto, y habrá muchos encuentros con ellas en el resto del libro. Pero deseo hacer dos comentarios adicionales antes de cerrar este capítulo. He enfatizado la importancia de reconocer que la perspectiva de las realizaciones sociales es mucho más incluyente que la estrecha caracterización de los estados de cosas como efectos de culminación. Una persona no sólo tiene buena razón para notar las consecuencias que seguirían de una particular elección, sino también para adoptar una visión adecuadamente amplia de las realizaciones que resultarían, incluida la naturaleza de las capacidades de acción implicadas, los procesos usados y las relaciones entre las personas. Algunos de los dilemas deontológicos que se presentan, con evidente relevancia, para desacreditar el razonamiento estrechamente consecuencialista, no tienen que plantearse, al menos en esas formas, para tratar con la opción responsable basada en la evaluación de las realizaciones sociales que seguirían de una elección o de otra.

Dada la importancia de los estados de cosas en materia de realizaciones sociales, una pregunta que se ocurriría a muchos críticos del razonamiento consecuencial es la siguiente: si queremos tomar nota de capacidades de acción, procesos y relaciones personales, ¿hay esperanza real de conseguir un sistema consistente de evaluación de realizaciones sociales en el cual puedan basarse decisiones razonadas

* El razonamiento utilitarista es una amalgama de tres axiomas distintos: (1) el consecuencialismo, (2) el bienestarismo, y (3) la suma total de las preferencias (este último es el requisito por el cual las utilidades de diferentes personas tienen que ser simplemente sumadas para resultar en la evaluación del estado de cosas, sin prestar atención a las desigualdades). Sobre la factorización (o descomposición en factores) del utilitarismo, véase mi «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy*, núm. 76, 1979, pp. 463-489, y A. Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, y en especial nuestra Introducción conjunta.

y responsables? Dadas las exigencias de consistencia, ¿cómo pueden dos personas evaluar de manera diferente el mismo estado de cosas, de conformidad con sus respectivas acciones y responsabilidades? El problema percibido aquí surge claramente de la tentación de considerar la evaluación de las realizaciones sociales en términos estrictamente impersonales. La insistencia en que usted y yo, si seguimos el mismo sistema ético, tenemos que evaluar un resultado comprensivo en la misma forma corresponde a las exigencias de la ética utilitarista, que es un caso clásico de razonamiento consecuencialista, pero muy restrictivo desde el punto de vista de la información. Insistir en el mismo requisito para la evaluación de los efectos comprensivos, incluso cuando estamos preocupados con capacidades de acción y relaciones y procesos, parecería ser del todo arbitrario y contradictorio desde el punto de vista motivacional⁵.

Efectivamente, si los papeles de diferentes personas en el desarrollo de un estado de cosas son por completo distintos, sería más bien absurdo hacer la extraña exigencia de que las dos tienen que evaluar ese estado de cosas en la misma forma exacta. Sería entonces un disparate tomar nota de las capacidades de acción que son parte integral de las realizaciones sociales. Cuando, por ejemplo, Otelo explica a Ludovico que ha matado a Desdémona diciendo: «Ése es el que fue Otelo; yo estoy aquí», sería en verdad ridículo insistir en que Otelo tiene que ver lo que ha sucedido en la misma forma exacta que Ludovico. El entendimiento de la naturaleza del acto y de su propia autoría en él, que hace que Otelo se quite la vida, demandaría también que él no pudiera ver lo que ha sucedido sin considerar su propio papel en el asesinato, lo cual haría su perspectiva enteramente diferente de las de los otros. La posicionalidad de Otelo es central para la evaluación, no un detalle que puede extraviarse en su propia evaluación del evento*.

No resulta sorprendente que el razonamiento sensible a las consecuencias de Arjuna atribuya particular importancia al hecho de que él mismo tendría que encargarse de buena parte de la matanza y que

* Como se vio en el capítulo 7, si una conexión posicional es una preocupación importante para una evaluación personal de un estado de cosas o tan sólo una influencia perturbadora que debe ser superada, es cuestión de razonada evaluación. En este caso, sería difícil sostener que el papel de Otelo en el asesinato de Desdémona es un detalle de distracción que debe ser desestimado mientras Otelo evalúa qué ha sucedido exactamente.

algunas de las personas asesinadas serían parientes o amigos por quienes siente afecto. La sensibilidad a la consecuencia no exige insensibilidad a las capacidades de acción y a las relaciones para evaluar lo que sucede en el mundo. Puede haber buenas razones para tomar nota tanto de las preocupaciones relacionadas con el agente cuanto de las preocupaciones no relacionadas con él en la evaluación de lo que sucede en el mundo, y juzgar así la justicia en la perspectiva de *nyaya**. No hay, sin embargo, exención del escrutinio personal o de la discusión pública en la evaluación de sus respectivas relevancia e importancia. La exigencia de la razón en la evaluación de la razonabilidad se aplica a ambas.

* La idea de responsabilidad puede tener muy diferente peso según el contexto y el propósito de la investigación. Para algunas importantes distinciones, que no he tratado aquí, véase Jonathan Glover, *Responsibility*, Routledge, Londres, 1976; Hilary Bok, *Freedom and Responsibility*, Princeton University Press, Princeton, 1998, y Ted Honderich, *On determinism and freedom*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2005, entre otros estudios relevantes. Véase también Samuel Scheffer, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 21, 1992.

TERCERA PARTE

LOS MATERIALES DE LA JUSTICIA

11. VIDAS, LIBERTADES Y CAPACIDADES

Hace veinticinco siglos, cuando el joven Gautama, conocido después como Buda, abandonó su principado al pie de los Himalayas para salir en busca de iluminación, lo hizo conmovido y agitado por la contemplación de la mortalidad, la morbilidad y la discapacidad a su alrededor. Él también estaba perturbado por la ignorancia que encontraba. Es fácil comprender las fuentes de la agonía de Gautama Buda, en especial las privaciones y precariedades de la vida humana, incluso si podemos ponderar su análisis sobre la naturaleza última del universo. No resulta difícil apreciar la centralidad de las vidas humanas en las razonadas evaluaciones del mundo en que vivimos. Como se ha visto en la Introducción y en los capítulos precedentes, ésta es una característica esencial de la perspectiva de *nyaya* en contraste con la perspectiva de *niti*, basada en reglas, aunque la primera no es la única en subrayar la relevancia de las vidas humanas en la evaluación del desempeño de la sociedad.

En efecto, la naturaleza de las vidas que la gente puede vivir ha sido objeto de atención de los analistas sociales a lo largo de la historia. Aun cuando los socorridos criterios económicos del progreso, reflejados en una masa de estadísticas disponibles, han tendido a enfocarse específicamente en el mejoramiento de objetos inanimados de conveniencia (por ejemplo, en el producto nacional bruto [PNB] y en el producto interno bruto [PIB], que han sido objeto de miles de informes de progreso económico), esa concentración podría estar justificada en última instancia —en la medida en que ello fuera posible— tan sólo a través de lo que esos objetos hacen a las vidas humanas sobre las cuales tienen influencia directa o indirecta. Hay

un reconocimiento creciente de la necesidad de utilizar más bien indicadores directos de la calidad de la vida, el bienestar y las libertades que las vidas humanas pueden traer consigo¹.

Incluso los creadores de la estimación cuantitativa del ingreso nacional, que recibe tanta atención y adhesión, trataron de explicar que su interés último reside en la riqueza de las vidas humanas, aun cuando son sus mediciones y no sus justificaciones motivacionales las que han recibido amplia atención. Por ejemplo, William Petty, el precursor de la estimación del ingreso nacional en el siglo xvii (él propuso medios y métodos para evaluar el ingreso nacional a través del uso del «método del ingreso» y el «método del gasto», como se denominan hoy), hablaba de su interés en examinar si «los súbditos del Rey» estaban en «una situación tan mala que los habría convertido en hombres descontentos», y explicaba los factores determinantes de la condición del pueblo, como «la seguridad común» y «la felicidad particular de cada hombre»². Esta conexión de motivación ha sido ignorada con frecuencia en los análisis económicos que se concentran en los medios de vida como punto final de la investigación. Hay excelentes razones para no confundir medios y fines, y para no considerar los ingresos y la opulencia como importantes en sí, en lugar de evaluarlos de manera condicional por lo que ayudan a la gente a lograr, incluidos bienes y vidas decentes*.

Importa señalar que la opulencia económica y la libertad sustantiva, si bien tienen conexiones, pueden divergir con frecuencia. Incluso desde el punto de vista de ser libre para vivir vidas razonablemente largas (libres de enfermedades evitables y otras causas de mortalidad prematura), es notable que el grado de pobreza de los grupos socialmente desaventajados, aun en países muy ricos, pueda ser comparable al de los países en desarrollo. Por ejemplo, en Estados Unidos, los afroamericanos de los centros urbanos deteriorados no tienen como grupo mayores posibilidades —en efecto, con frecuencia las tienen muy reducidas— de llegar a una edad avanzada

* La motivación tras el «enfoque del desarrollo humano», que iniciara Mahbub ul Haq, un economista visionario de Pakistán que murió en 1998 (y a quien tuve el privilegio de tratar como amigo cercano desde nuestros días de estudiantes), consiste en desplazarse desde la perspectiva del PNB, basada en los medios, hacia la concentración, en la medida en que así lo permitan los datos internacionales disponibles, en las vidas humanas. La ONU publica sus Informes sobre el Desarrollo Humano de manera regular desde 1990.

un reconocimiento creciente de la necesidad de utilizar más bien indicadores directos de la calidad de la vida, el bienestar y las libertades que las vidas humanas pueden traer consigo¹.

Incluso los creadores de la estimación cuantitativa del ingreso nacional, que recibe tanta atención y adhesión, trataron de explicar que su interés último reside en la riqueza de las vidas humanas, aun cuando son sus mediciones y no sus justificaciones motivacionales las que han recibido amplia atención. Por ejemplo, William Petty, el precursor de la estimación del ingreso nacional en el siglo XVII (él propuso medios y métodos para evaluar el ingreso nacional a través del uso del «método del ingreso» y el «método del gasto», como se denominan hoy), hablaba de su interés en examinar si «los súbditos del Rey» estaban en «una situación tan mala que los habría convertido en hombres descontentos», y explicaba los factores determinantes de la condición del pueblo, como «la seguridad común» y «la felicidad particular de cada hombre»². Esta conexión de motivación ha sido ignorada con frecuencia en los análisis económicos que se concentran en los medios de vida como punto final de la investigación. Hay excelentes razones para no confundir medios y fines, y para no considerar los ingresos y la opulencia como importantes en sí, en lugar de evaluarlos de manera condicional por lo que ayudan a la gente a lograr, incluidos bienes y vidas decentes*.

Importa señalar que la opulencia económica y la libertad sustantiva, si bien tienen conexiones, pueden divergir con frecuencia. Incluso desde el punto de vista de ser libre para vivir vidas razonablemente largas (libres de enfermedades evitables y otras causas de mortalidad prematura), es notable que el grado de pobreza de los grupos socialmente desaventajados, aun en países muy ricos, pueda ser comparable al de los países en desarrollo. Por ejemplo, en Estados Unidos, los afroamericanos de los centros urbanos deteriorados no tienen como grupo mayores posibilidades —en efecto, con frecuencia las tienen muy reducidas— de llegar a una edad avanzada

* La motivación tras el «enfoque del desarrollo humano», que iniciara Mahbub ul Haq, un economista visionario de Pakistán que murió en 1998 (y a quien tuve el privilegio de tratar como amigo cercano desde nuestros días de estudiantes), consiste en desplazarse desde la perspectiva del PNB, basada en los medios, hacia la concentración, en la medida en que así lo permitan los datos internacionales disponibles, en las vidas humanas. La ONU publica sus Informes sobre el Desarrollo Humano de manera regular desde 1990.

que la gente nacida en muchas regiones más pobres, como Costa Rica, Jamaica, Sri Lanka o amplias zonas de China e India³. La libertad respecto de la mortalidad prematura, por supuesto, se incrementa de manera general con un ingreso elevado (esto no se discute), pero depende también de muchos otros factores, en especial de organización social, como la salud pública, la seguridad social, la escolarización y la educación, la amplitud de la cohesión y la armonía sociales, y así sucesivamente*. No es lo mismo observar los medios de vida que observar directamente las vidas que la gente se las arregla para vivir⁴.

Al evaluar nuestras vidas, tenemos razón para estar interesados no sólo en la clase de vidas que conseguimos vivir, sino también en la libertad que realmente tenemos para escoger entre diferentes estilos y modos de vida. En efecto, la libertad para determinar la naturaleza de nuestras vidas es uno de los aspectos valiosos de la experiencia de vivir que tenemos razón para atesorar. El reconocimiento de la importancia de la libertad también puede ampliar nuestras preocupaciones y nuestros compromisos. Podríamos decidir que vamos a emplear nuestra libertad para mejorar muchos objetivos que no son parte de nuestras vidas en un sentido restringido (por ejemplo, la preservación de las especies animales en vías de extinción). Éste es un tema importante para afrontar cuestiones tales como las exigencias de la responsabilidad ambiental y del «desarrollo sostenible». Volveré a este importante asunto más tarde, tras un examen general de la perspectiva de la libertad en la evaluación de vidas humanas.

VALORAR LA LIBERTAD

La valorización de la libertad ha sido un campo de batalla durante siglos, en efecto milenios, y ha habido partidarios y entusiastas tanto como críticos y detractores. Las divisiones no son, sin embar-

* Más allá de las conocidas aplicaciones del enfoque de la capacidad, su alcance puede extenderse a territorios menos explorados, como la importancia para la arquitectura y el urbanismo de la libertad asociada a la capacidad de funcionar. Así lo ilustra el trabajo pionero de Romi Khosla y sus colegas. Véase Romi Khosla y Jane Samuels, *Removing Unfreedoms: Citizens as Agents of Change in Urban Development*, ITDG, Londres, 2004.

go, geográficas, como a veces se sugiere. No es como si los «valores asiáticos», para invocar una expresión frecuente en los debates contemporáneos, fueran todos autoritarios —y escépticos sobre la importancia de la libertad— mientras que los tradicionales «valores europeos» son todos libertarios y antiautoritarios. Es verdad que muchos «categorizadores» contemporáneos consideran la creencia en la libertad individual como un significativo recurso clasificatorio para separar el Occidente del Oriente. En efecto, la abogacía de esa línea de clasificación ha provenido tanto de los celosos guardianes de la singularidad de la cultura occidental cuanto de los resonantes campeones de lo que llamamos «valores asiáticos», y se alega que ha dado prioridad a la disciplina sobre la libertad. Existe, no obstante, muy poca evidencia empírica para dividir la historia de las ideas en esta forma⁵.

La libertad ha tenido partidarios y detractores en la tradición clásica occidental (el contraste entre Aristóteles y san Agustín, por ejemplo), y ha recibido el mismo respaldo mezclado con rechazo en la tradición oriental (el contraste entre Ashoka y Kautilya, estudiado en el capítulo 3). Podemos, por supuesto, tratar de hacer comparaciones estadísticas de la frecuencia relativa con la cual se invoca la idea de libertad en diferentes regiones del mundo durante diversos periodos de la historia, y podrían aparecer algunos interesantes hallazgos numéricos, pero existe poca esperanza de captar la distinción ideológica entre estar «por» o «contra» la libertad en una gran dicotomía geográfica.

LA LIBERTAD: OPORTUNIDADES Y PROCESOS

La libertad es valiosa al menos por dos razones diferentes. Primera, más libertad nos da más oportunidad de perseguir nuestros objetivos, esas cosas que valoramos. Sirve, por ejemplo, a nuestra habilidad para decidir cómo vivir y promover los fines que queremos impulsar. Este aspecto de la libertad está relacionado con nuestra destreza para conseguir lo que valoramos, sin importar el proceso a través del cual alcanzamos ese logro. Segunda, podemos atribuir importancia al proceso de elección como tal. Podemos, por ejemplo, asegurarnos de no ser forzados merced a la imposición de otros. La distinción entre el «aspecto de oportunidad» y el

«aspecto de proceso» de la libertad puede ser a la vez significativo y de largo alcance*.

Consideremos primero una simple ilustración de la distinción entre el aspecto de oportunidad y el aspecto de proceso de la libertad. Kim decide un domingo que preferiría quedarse en casa en lugar de salir y hacer algo. Si consigue hacer exactamente lo que desea, hablamos del «escenario A». De repente, algunos maleantes fuertemente armados interrumpen la vida de Kim y lo sacan a la fuerza de su casa y lo arrojan a una cuneta. Esta terrible y repulsiva situación puede ser llamada «escenario B». En una tercera instancia, el «escenario C», los maleantes someten a Kim y le ordenan no salir de su casa, so pena de castigarlo severamente si viola esta prohibición.

Resulta fácil ver que en el escenario B la libertad de Kim queda muy afectada: no puede hacer lo que quería (quedarse en casa) y su libertad de decidir por sí mismo también desaparece. Así, hay violaciones tanto del aspecto de oportunidad de la libertad de Kim (sus oportunidades han sido severamente restringidas) cuanto del aspecto de proceso (no puede decidir por sí mismo qué hacer).

¿Qué decir del escenario C? El aspecto de proceso de la libertad de Kim se afecta claramente (incluso si hace bajo presión lo que quería hacer de todas maneras, la opción ya no es suya): no podría haber hecho nada distinto sin ser duramente castigado por ello. La cuestión interesante concierne al aspecto de oportunidad de la libertad de Kim. Puesto que él hace lo mismo en los dos casos, con o sin presión, ¿podría decirse entonces que su aspecto de oportunidad es el mismo en ambos?

Si la oportunidad que la persona disfruta es juzgada sólo según si termina haciendo lo que escogería hacer si no estuviera bajo presión, entonces hay que decir que no existe diferencia entre los escenarios A y C. El aspecto de oportunidad de la libertad de Kim no se altera en esta visión estrecha de la oportunidad, pues en cualquier caso él puede quedarse en casa, exactamente como había planeado.

* Es muy importante apreciar que la libertad como idea tiene dos aspectos muy diferentes y que algunos enfoques de la evaluación pueden captar un aspecto mejor que el otro. Investigué la naturaleza y las implicaciones de la distinción en mi Conferencia Kenneth Arrow «Freedom and Social Choice», incluida en mi libro *Rationality and Freedom*, capítulos 20 a 22.

¿Pero se reconoce así de manera adecuada lo que entendemos por oportunidad? ¿Podemos juzgar las oportunidades que tenemos sólo según si terminamos o no en el estado en que escogeríamos estar, sin importar que haya o no otras alternativas significativas que podríamos haber escogido si hubiéramos querido? ¿Qué tal optar por salir a dar una caminata —que no es la alternativa preferida de Kim ese domingo, pero quizá una posibilidad suficientemente interesante— ciertamente preferible a ser arrojado a una cuneta? O ¿qué decir de la oportunidad de cambiar de opinión y, quizá de modo más inmediato, de la oportunidad de escoger libremente quedarse en casa en lugar de la oportunidad de quedarse en casa (y nada más)? Hay aquí distinciones entre los escenarios A y C incluso desde el punto de vista de las oportunidades. Si estas preocupaciones son serias, entonces parece plausible sostener que en el escenario C el aspecto de oportunidad de la libertad de Kim también está afectado, aunque obviamente no de manera tan radical como en el escenario B.

La distinción entre «efecto de culminación» y «efecto comprensivo», ya considerada, es relevante aquí. El aspecto de oportunidad de la libertad puede verse en distintas formas a la luz de esa distinción. Puede ser definido sólo desde el punto de vista de la oportunidad para efectos de culminación (con lo que una persona termina), si vemos oportunidad en esa vía particularmente estrecha y consideramos que la existencia de opciones y la libertad de opción no son en cierto modo importantes⁶. De manera alternativa, podemos definir oportunidad más ampliamente, y con mayor plausibilidad, desde el punto de vista del logro de «efectos comprensivos» y tener en cuenta además la forma en que la persona alcanza la situación de culminación (por ejemplo, si a través de su propia opción o a través de los dictados de otros). En la visión más amplia, el aspecto de oportunidad de la libertad de Kim está claramente socavado en el escenario C cuando se le ordena permanecer en casa (él no puede escoger nada distinto). En el escenario A, por contraste, Kim tiene la oportunidad de considerar las varias alternativas que son factibles y optar entonces por quedarse en casa si eso es lo que quiere, mientras que en el escenario C él definitivamente no tiene esa libertad.

La distinción entre las visiones estrecha y amplia de la oportunidad será vital cuando pasemos de la idea básica de la libertad a conceptos más específicos, como las capacidades que tiene una persona. En ese contexto, tenemos que examinar si la capacidad de una perso-

na para llevar la vida que valora debería ser evaluada sólo por la alternativa de la culminación con la que terminaría realmente o mediante un enfoque más amplio que tome nota del proceso de elección, en particular las otras alternativas que ella podría elegir dentro de su habilidad real para hacerlo.

EL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD

Cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política, particularmente cualquier teoría de la justicia, tiene que elegir un foco de información, es decir, tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar su justicia e injusticia⁷. En este contexto, es muy importante tener una visión acerca de cómo evaluar la ventaja general de un individuo. El utilitarismo propugnado por Jeremy Bentham, por ejemplo, se concentra en la felicidad o el placer del individuo (o cualquier otra interpretación de la «utilidad» individual) como la mejor manera de evaluar cuán aventajada es una persona y cómo se compara con las ventajas de otros. Otro enfoque, que puede hallarse en muchos ejercicios prácticos de economía, evalúa la ventaja de una persona desde el punto de vista de su ingreso, su riqueza o sus recursos. Estas alternativas ilustran el contraste entre los enfoques basados en la utilidad y en los recursos, por un lado, y el enfoque de la capacidad, basado en la libertad, por el otro*.

En contraste con los enfoques basados en la utilidad o en los recursos, en el enfoque de la capacidad la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas que tenga razón para valorar. Desde el punto de vista de la oportunidad, la ventaja de

* Mi trabajo en el enfoque de la capacidad se inició con mi búsqueda de una mejor perspectiva sobre las ventajas individuales que pueden hallarse en el enfoque de Rawls sobre los bienes primarios. Véase mi «Equality of What?» en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values* (1980). Pero pronto se hizo evidente que el enfoque puede tener una relevancia más amplia. Véase mi *Commodities and Capabilities* (1985); «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985; *El nivel de vida, y Nuevo examen de la desigualdad*. La conexión de este enfoque con las ideas aristotélicas me fue señalado por Martha Nussbaum, que ha hecho contribuciones pioneras en este creciente campo de investigación y ha influido fuertemente en el desarrollo del enfoque. Véase también el libro que editamos juntos: *The Quality of Life* (1993).

una persona se juzga menor que la de otra si tiene menos capacidad —menos oportunidad real— de lograr esas cosas que tiene razón para valorar. El foco aquí es la libertad que una persona realmente tiene para hacer esto o aquello, las cosas que le resulta valioso ser o hacer. Obviamente, es muy importante para nosotros ser capaces de lograr las cosas que más valoramos. Pero la idea de la libertad también respeta nuestro ser libre para determinar qué deseamos, qué valoramos y en última instancia qué decidimos escoger. El concepto de capacidad se vincula así muy estrechamente al aspecto de oportunidad de la libertad, visto desde la perspectiva de las oportunidades «comprehensivas» y no sólo desde el enfoque de lo que sucede con la «culminación».

Es importante subrayar ciertas características específicas de este enfoque que deben ser aclaradas desde el comienzo puesto que a veces han sido malentendidas o malinterpretadas. Primero, el enfoque de la capacidad apunta a un foco informativo para juzgar y comparar las ventajas generales del individuo, y como tal no propone ninguna fórmula específica acerca de qué información puede utilizarse. En efecto, pueden surgir usos distintos según la naturaleza de las cuestiones planteadas (por ejemplo, políticas sobre la pobreza, la discapacidad o la libertad cultural) y, de manera más práctica, según la disponibilidad de datos y material informativo. El enfoque de la capacidad es un enfoque general, cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales, juzgada desde el punto de vista de la oportunidad y no de un «diseño» específico sobre la mejor organización de la sociedad. En años recientes, Martha Nussbaum y otros han hecho excelentes contribuciones en materia de evaluación y política social a través de la vigorosa utilización del enfoque de la capacidad. La solvencia y los logros definitivos de estas contribuciones tienen que distinguirse de la perspectiva informativa en la cual están basadas⁸.

La perspectiva de la capacidad apunta a la relevancia central de la desigualdad de capacidades en la evaluación de las disparidades sociales, pero como tal no propone ninguna fórmula específica para decisiones de política. Por ejemplo, en contra de una interpretación frecuente, el uso del enfoque de la capacidad para la evaluación no exige que suscribamos políticas sociales enteramente orientadas a igualar las capacidades de todos, sin consideración por las otras consecuencias que tales políticas puedan tener. De manera similar, al juzgar el proceso conjunto de una sociedad, el enfoque de la capaci-

dad ciertamente atraería la atención hacia la enorme significación de la expansión de las capacidades humanas de los miembros de la sociedad, pero no establecería ningún plan de acción para lidiar con los conflictos entre consideraciones de unión o de distribución (aun cuando cada una es juzgada desde el punto de vista de las capacidades). Y sin embargo, la elección de un foco de información —una concentración en las capacidades— puede ser crucial para atraer la atención hacia las decisiones que tendrían que tomarse y el análisis de política que ha de tener en cuenta la información correcta. La evaluación de las sociedades y las instituciones sociales puede estar profundamente influida por la información en la cual se concentra el enfoque, y ahí es donde el enfoque de la capacidad hace su contribución principal⁹.

Una segunda cuestión que ha de enfatizarse es que la perspectiva de la capacidad está ineludiblemente interesada en una pluralidad de aspectos de nuestras vidas y preocupaciones. Los variados logros que podemos valorar en la actividad humana son muy diversos, desde estar bien alimentado o evitar la mortalidad prematura hasta tomar parte en la vida de la comunidad y desarrollar la habilidad de seguir los planes y las ambiciones que se refieren al trabajo. La capacidad que nos concierne aquí es nuestra habilidad de lograr varias combinaciones de actividades que podamos comparar y juzgar entre sí desde el punto de vista de lo que tenemos razón para valorar*.

El enfoque de la capacidad se concentra en la vida humana y no sólo en algunos objetos separados de conveniencia, como ingresos o mercancías que una persona puede poseer, los cuales se consideran con frecuencia, en especial en el análisis económico, como los principales criterios del éxito humano. En efecto, el enfoque propone un cambio de énfasis que pase de la concentración en los *medios* de

* Aun cuando a menudo es conveniente hablar de capacidades individuales (juzgadas según la habilidad de realizar las correspondientes actividades individuales), resulta importante tener en mente que el enfoque de la capacidad está interesado en definitiva en la habilidad de realizar combinaciones de actividades valoradas. Puede haber, por ejemplo, un intercambio de carácter disyuntivo entre la capacidad de una persona de estar bien nutrida y su capacidad de estar bien alojada (la pobreza puede hacer ineludibles estas difíciles opciones), y tenemos que ver la capacidad general de la persona desde el punto de vista de los logros combinados a su disposición. Y sin embargo, con frecuencia es conveniente hablar de capacidades individuales (con cierta presunción implícita sobre el cumplimiento de otras exigencias), y lo haré de vez en cuando, en aras de la simplicidad de la presentación, en lo que viene a continuación.

vida a la concentración en las *oportunidades reales* de vivir. Esto también ayuda a provocar un cambio en los enfoques evaluativos orientados a los medios, para enfocarse de manera notable en lo que John Rawls llama «bienes primarios», que son medios de uso múltiple como el ingreso y la riqueza, los poderes y privilegios del oficio, las bases sociales del respeto en sí mismo, y así sucesivamente.

Mientras los bienes primarios son, en el mejor de los casos, medios para los fines valorados de la vida humana, en la formulación rawlsiana de los principios de justicia se convierten en cuestiones centrales para juzgar la equidad en la distribución. Yo he sostenido que esto es un error porque los bienes primarios son simples medios para otras cosas, en particular la libertad (como se vio brevemente en el capítulo 2). Pero en esa discusión también se mencionó que la motivación tras el razonamiento rawlsiano, en especial su enfoque en el avance de la libertad humana, es muy compatible con —y puede ser mejor servida por— una concentración directa en la evaluación de la libertad, en lugar de un cómputo de los medios para lograrla (de suerte que yo veo el contraste como menos básico de lo que podría parecer a primera vista). Estas cuestiones se considerarán más ampliamente en el próximo capítulo. El enfoque de la capacidad está en particular interesado en trasladar este énfasis en los medios a la oportunidad de cumplir los fines y a la libertad sustantiva de realizar esos fines razonados*.

No es difícil advertir que el razonamiento subyacente en este cambio de rumbo en favor de la capacidad puede marcar una diferencia significativa y constructiva. Por ejemplo, si una persona tiene un alto ingreso pero es también muy proclive a la enfermedad crónica, o está afectada por una seria discapacidad física, entonces no tiene que ser necesariamente considerada como muy aventajada por el mero hecho de su elevada renta. Ella tiene ciertamente más de uno de los medios para vivir bien (es decir, un elevado ingreso), pero tiene dificultades para convertir eso en buena vida (es decir, vivir de manera que tenga razón para celebrar) debido a las adversidades de la en-

* La relevancia de «la formación de la capacidad humana» para la libertad sugiere la necesidad de nuevas líneas de investigación que se ocupen del desarrollo de poderes cognitivos y constructivos. Un importante cambio de rumbo puede verse en James J. Heckman, «The Economics, Technology and Neuroscience of Human Capability Formation», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, núm. 106, 2007.

fermedad y la discapacidad física. Tenemos que mirar más bien a la medida en la cual ella puede realmente lograr, si así lo decide, un estado de buena salud y bienestar para hacer lo que tiene razón para valorar. Comprender que los *medios* para una vida humana satisfactoria no son en sí mismos los *fin*es de la buena vida ayuda a generar una extensión significativa del alcance del ejercicio evaluativo. Y el uso de la perspectiva de la capacidad empieza precisamente aquí. Varios aspectos del aporte que hace la perspectiva de la capacidad han sido destacados por un buen número de investigadores, entre quienes cabe mencionar a Sabina Alkire, Enrica Chiappero-Marinetti, Flavio Comin, David A. Crocker, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Jennifer Prah Ruger, Ingrid Roybens, Tania Burchardt y Polly Vizard¹⁰.

Hay otras características del enfoque de la capacidad que también vale la pena comentar aquí (así no sea más que para evitar malinterpretaciones), que tienen que ver con: (1) el contraste entre capacidad y realización; (2) la composición plural de las capacidades y el papel del razonamiento (incluido el razonamiento público) en el uso del enfoque de la capacidad, y (3) el lugar de los individuos y las comunidades y sus interrelaciones en la concepción de las capacidades. Me ocupo ahora de estos temas.

¿POR QUÉ IR MÁS ALLÁ DE LA REALIZACIÓN, A LA OPORTUNIDAD?

El núcleo del enfoque de la capacidad no es entonces sólo lo que la persona realmente termina por hacer, sino también lo que ella es de hecho capaz de hacer, elija o no aprovechar esa oportunidad. Este aspecto del enfoque de la capacidad ha sido cuestionado por varios críticos, como Richard Arneson y G. A. Cohen, quienes han formulado argumentos aparentemente plausibles en favor de prestar atención a la realización efectiva de actividades (subrayada también por Paul Streeten y Frances Stewart), en lugar de prestarla a la capacidad para escoger entre diferentes realizaciones¹¹.

Esa línea de razonamiento es impulsada con frecuencia por la opinión según la cual la vida consiste en lo que realmente ocurre, no en lo que podría haber ocurrido si las personas implicadas hubieran estado dispuestas en otra forma. Hay aquí una cierta simplificación puesto que nuestra libertad y nuestras opciones son partes de nuestras vidas reales. En el ejemplo anterior, la vida de Kim está afectada

si es obligado a permanecer en casa, en lugar de tener la opción de quedarse en casa cuando cuenta con otras alternativas. Pero la crítica del enfoque de la capacidad, basada en la realización, merece seria consideración, pues tiene resonancia en mucha gente, y resulta importante preguntar si sería más apropiado basar los juicios sociales sobre las ventajas o desventajas de las personas en sus realizaciones efectivas que en sus respectivas capacidades para lograrlas*.

En respuesta a esta crítica, empiezo primero con un aspecto pequeño y más bien técnico, que es metodológicamente muy importante pero que muchos críticos consideran muy formal para ser interesante. Las capacidades se definen como derivadas de las actividades e incluyen *inter alia* toda la información sobre las combinaciones de actividades que una persona puede escoger. El conjunto de actividades realmente escogidas está obviamente entre las combinaciones factibles. Y si fuéramos de verdad proclives a concentrarnos sólo en actividades realizadas, no hay nada que nos impida basar nuestra evaluación de un conjunto de capacidades en el juicio sobre la combinación escogida de actividades de ese conjunto¹². Si la libertad tuvo sólo importancia instrumental para el bienestar de una persona, y la elección no tuvo relevancia intrínseca, entonces éste podría ser el foco informativo apropiado para el análisis de la capacidad.

Identificar el valor del conjunto de capacidades con el valor de la combinación escogida de actividades permite al enfoque de la capacidad poner mucho peso —incluso posiblemente todo el peso— en las realizaciones efectivas. Desde el punto de vista de la versatilidad, la perspectiva de la capacidad es más general —y más incluyente en materia de información— que el solo enfoque en las actividades escogidas. No hay, en este sentido al menos, pérdida en mirar a la base informativa amplia de las capacidades, que permite la posibilidad de confiar en la evaluación de las actividades realizadas (si quisiéramos ir en esa dirección) pero permite también el empleo de otras prioridades en la eva-

* Existe también un argumento pragmático sobre la atención especial dispensada a las realizaciones efectivas cuando hay alguna duda sobre la realidad de cierta capacidad que supuestamente tienen ciertas personas. Ésta puede ser una cuestión importante en la evaluación de la equidad de género, en la cual buscar alguna prueba efectiva de realizaciones críticamente importantes puede ser tranquilizador del modo que una creencia en la existencia de la correspondiente capacidad no puede ser. Sobre esta y otras preocupaciones similares, véase Anne Philips, *Engendering Democracy*, Polity Press, Londres, 1991.

luación, al atribuir importancia a las oportunidades y las opciones. Este aspecto preliminar constituye obviamente un argumento minimalista, y hay mucho más que decir, positiva y afirmativamente, por la importancia de la perspectiva de las capacidades y la libertad.

Primero, incluso un «vínculo» exacto entre dos personas con respecto a las actividades realizadas puede ocultar todavía diferencias significativas entre las ventajas de las respectivas personas que podrían hacernos entender que una persona puede estar realmente mucho más «desaventajada» que la otra. Por ejemplo, desde el punto de vista de la experiencia del hambre y la desnutrición, una persona que ayuna voluntariamente por razones políticas o religiosas puede estar tan privada de alimento como una víctima de la hambruna. La manifiesta desnutrición de ambas —la actividad realizada por ambas— puede ser la misma, y sin embargo la capacidad de la persona más aventajada que elige ayunar puede ser mucho mayor que la de la persona que padece hambre de manera involuntaria a causa de la pobreza. La idea de la capacidad puede dar cabida a esta importante distinción puesto que está orientada hacia la libertad y las oportunidades, esto es, la habilidad efectiva de las personas para optar por vivir diferentes tipos de vidas a su alcance, en lugar de confinar su atención tan sólo a lo que puede ser descrito como la culminación —o secuela— de la elección.

Segundo, la capacidad de escoger entre diferentes afiliaciones en la vida cultural puede tener importancia tanto personal como política. Consideremos la libertad de los inmigrantes de países no occidentales para conservar partes de las tradiciones culturales y los estilos de vida ancestrales que valoran aun después de haberse establecido en Europa o América. Esta compleja cuestión no puede evaluarse adecuadamente sin distinguir entre *hacer* algo y *ser* libre para hacer ese algo. Se puede formular un argumento significativo en favor de que los inmigrantes tengan la libertad de conservar al menos algunos elementos de su cultura ancestral (como su culto religioso, su lealtad a la poesía y la literatura nativas), si ellos aprecian tales cosas tras compararlas con los patrones prevalecientes de conducta en el país en el que se han asentado, y a menudo después de haber tomado atenta nota del razonamiento dominante del país en favor de diferentes prácticas*.

* Se alega con frecuencia que prácticas tiránicas y desagradables como la mutilación genital femenina o el tratamiento punitivo de las mujeres adúlteras no deberían practicarse en el país de destino de los inmigrantes puesto que son ofensivas para

Sin embargo, la importancia de esta libertad cultural no puede considerarse como un argumento en favor de alguien que sigue su estilo de vida ancestral, tenga o no razones para optar por él. En este argumento, la cuestión central es la libertad para elegir cómo vivir—incluida la oportunidad de acatar elementos de sus preferencias culturales ancestrales si así lo desea— y no puede convertirse en un argumento en favor de su invariable seguimiento de dichos patrones de conducta, sin importar si le gustaría hacer esas cosas o si tiene razones para conservar esas prácticas. La importancia de la capacidad, que refleja oportunidad y opción, en lugar de la celebración de cierto estilo de vida particular, sin consideración por la preferencia o la elección, resulta central aquí.

Tercero, hay también una cuestión de política que hace que la distinción entre capacidades y realizaciones sea importante por una razón diferente. Se trata de las responsabilidades y obligaciones generales de las sociedades y las personas en materia de asistencia a los desposeídos, que puede ser importante tanto por mandato de la ley dentro de los Estados cuanto por respeto de los derechos humanos. Al considerar las ventajas respectivas de los adultos responsables, puede ser apropiado pensar que las querellas de los individuos en la sociedad pueden ser mejor consideradas desde el punto de vista de la libertad por conquistar (habida cuenta del conjunto de oportunidades reales) que desde el punto de vista de las realizaciones efectivas. Por ejemplo, la importancia de tener algún régimen de seguridad social básica se refiere de manera primaria a dar a la gente la capacidad de mejorar su estado de salud. Si una persona tiene la oportunidad de recibir atención médica garantizada pero aun así decide, con pleno conocimiento de causa, no hacer uso de tal oportunidad, entonces se podría alegar que la indigencia no es tanto una cuestión social candente cuanto un fracaso en suministrar a la persona la oportunidad de la atención sanitaria.

otros ciudadanos de ese país. Pero con seguridad el argumento decisivo contra tales prácticas es su naturaleza terrible, no importa dónde ocurran, y la necesidad de eliminarlas es extremadamente fuerte debido a la pérdida de libertad de sus víctimas, abstracción hecha de si los potenciales inmigrantes migran o no. El argumento concierne fundamentalmente a la importancia de la libertad en general, incluida la libertad de las mujeres afectadas. El que tales prácticas sean ofensivas para otros—los antiguos residentes— no constituye el argumento más fuerte contra ellas, pues la preocupación debe dirigirse a las víctimas y no a los vecinos.

Así, existen muchas razones afirmativas por las cuales sería sensato emplear la perspectiva informativa amplia de las capacidades en lugar de concentrarse tan sólo en el punto de vista, estrecho desde el punto de vista de la información, de las actividades realizadas.

MIEDO A LA INCONMENSURABILIDAD

Las actividades y las capacidades son diversas, pues se ocupan de diferentes aspectos de nuestra vida y nuestra libertad. Éste es, por supuesto, un hecho común y corriente, pero existe una tan larga tradición en economía y filosofía política para la cual una característica homogénea (como el ingreso o la utilidad) es la «única cosa buena» que podría ser incansablemente maximizada (cuanto más, mejor) que hay cierto nerviosismo en enfrentarse a un problema de evaluación que involucra objetos heterogéneos, como la evaluación de las capacidades y las actividades.

La tradición utilitarista, que se empeña en reducir el valor de cada cosa valiosa a algún tipo de magnitud supuestamente homogénea de «utilidad», ha contribuido mucho a este sentimiento de seguridad al «contar» exactamente una cosa («¿hay aquí más o menos?»), y ha ayudado también a generar la sospecha sobre la ductilidad de «juzgar» las combinaciones de muchas cosas buenas distintas («¿es esta combinación más o menos valiosa?»). Y sin embargo, cualquier problema serio de evaluación social difícilmente puede eludir la aceptación de la pluralidad de valores, como se ha discutido, en especial por parte de autores como Isaiah Berlin y Bernard Williams¹³. No podemos reducir todas las cosas que tenemos razón para valorar a una magnitud homogénea. En efecto, hay mucha diversidad dentro de la utilidad misma (como Aristóteles y John Stuart Mill anotaron), incluso si se ha decidido pasar por alto cualquier cosa distinta de la utilidad en la evaluación social*.

Si la larga tradición del utilitarismo con su presunción sobre la utilidad homogénea ha contribuido a este sentimiento de seguridad en la homogeneidad conmensurable, el uso masivo del producto nacional bruto (PNB) como el indicador de la condición económica de una nación también ha hecho su aporte en esa dirección. Las pro-

* Sobre este tema, véase mi «Plural Utility», *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 81, 1980-1981, que incluye una discusión sobre el pluralismo en Aristóteles y Mill.

puestas para emancipar los indicadores económicos de su dependencia con respecto al PNB han tendido a generar la preocupación según la cual, si tenemos diferentes objetos para juzgar, no contaremos con la sensación de tranquilidad que acompaña a la mera comprobación del alza o la baja del PNB. Pero los ejercicios serios de evaluación social no pueden eludir, en una u otra forma, la valoración de diversos objetos que pueden disputarse nuestra atención (además de complementarse entre sí en muchos casos). Mientras T. S. Eliot fue clarividente al observar que «la humanidad no puede tolerar mucha realidad»¹⁴, la humanidad debería ser capaz de encarar un poco más de realidad que una pintura de un mundo en el cual sólo existe una cosa buena.

La cuestión ha sido vinculada en ocasiones con la inconmensurabilidad, un concepto filosófico muy utilizado que parece despertar ansiedad y pánico entre algunos expertos en evaluación. Las capacidades no son claramente conmensurables puesto que son irreductiblemente diversas, pero eso no nos dice mucho sobre la dificultad —o facilidad— que habría en juzgar y comparar diferentes combinaciones de capacidades¹⁵.

¿Qué es exactamente la conmensurabilidad? Dos objetos distintos pueden considerarse conmensurables si pueden ser medidos en unidades comunes (como dos vasos de leche). La inconmensurabilidad está presente cuando varias dimensiones de valor son irreducibles unas a otras. En el contexto de la evaluación de una opción, la conmensurabilidad requiere que, al ponderar los resultados, podamos ver los valores de todos los resultados relevantes en una dimensión exacta —medir la significación de todos los distintos efectos en una escala común— de tal manera que al decidir lo que sería mejor no tengamos que ir más allá de «contar» el valor de conjunto en esa medida homogénea. Puesto que los resultados se reducen todos a una dimensión, no tenemos más que verificar qué cantidad de esa «única cosa buena», a la cual se ha reducido cada valor, ofrece cada opción.

Ciertamente, no es probable que tengamos mucho problema al elegir entre dos opciones alternativas, cada una de las cuales ofrece la misma cosa buena, pero una ofrece más que las otras. Éste es un caso trivial, pero la creencia en que tendremos «gran dificultad» para decidir cuando quiera que la opción no sea tan trivial parece muy débil (resulta tentador preguntar ¿cuán «malcriado» puede usted llegar

a ser?). En efecto, si contar un conjunto de números reales es todo lo que podríamos hacer para razonar acerca de qué elegir, entonces no habría muchas opciones razonables a nuestra disposición.

Si estamos en trance de decidir si compramos una entre varias cestas de mercancías o si optamos por un plan para pasar un día libre o si escogemos por quién votar en unas elecciones, estamos ineludiblemente implicados en evaluar alternativas con aspectos inconmensurables. Cualquiera que haya ido de compras sabe que hay que escoger entre objetos inconmensurables: los mangos no pueden medirse en unidades de manzanas, ni el azúcar puede reducirse a unidades de jabón (aunque he oído a algunos padres decir que si así fuere el mundo sería mejor). La inconmensurabilidad difícilmente constituye un descubrimiento notable en el mundo en que vivimos. Y por sí misma no tiene que hacer muy difícil escoger de modo razonable.

Por ejemplo, someterse a una operación quirúrgica y disfrutar de una visita a un país extranjero son dos realizaciones inconmensurables, pero una persona puede no tener gran problema en decidir cuál sería más valiosa en su condición, y ese juicio puede variar con lo que ella sabe de su estado de salud y sus otros intereses. A veces, la elección y la ponderación pueden ser difíciles, pero no hay aquí imposibilidad general de hacer elecciones razonadas sobre combinaciones de diversos objetos.

Elegir opciones con recompensas inconmensurables es como hablar en prosa. En general, no resulta particularmente difícil hablar en prosa (aun si el señor Jourdain en *El burgués gentilhomme* de Molière podía asombrarse de nuestra destreza para realizar una proeza tan exigente). Pero esto no niega el reconocimiento de que hablar puede ser a veces muy difícil, no porque expresarse en prosa sea arduo sino porque, por ejemplo, uno está abrumado por las emociones. La presencia de resultados inconmensurables indica tan sólo que las decisiones sobre opciones no serán triviales (sólo reductibles a contar qué es «más» y qué es «menos»), pero no indica de ningún modo que sea imposible o incluso que sea siempre muy difícil.

VALORACIÓN Y RAZONAMIENTO PÚBLICO

La evaluación reflejada exige razonamiento sobre la importancia relativa y no sólo cómputo. Éste es un ejercicio en el cual estamos cons-

tantemente implicados. A ese entendimiento general ha de añadirse la posible importancia del razonamiento público como forma de extender el alcance y la confiabilidad de las valoraciones para hacerlas más sólidas. La necesidad de escrutinio y evaluación crítica no es sólo una exigencia de evaluación egoísta por individuos aislados sino un indicador de la fecundidad de la discusión pública y del razonamiento público interactivo: las evaluaciones sociales pueden ser privadas de información pública y buenos argumentos si están enteramente basadas en la meditación solitaria. La discusión pública y la deliberación pueden conducir a un mejor entendimiento del papel, el alcance y la significación de las actividades particulares y de sus combinaciones.

En años recientes, la discusión pública de las desigualdades de género en la India ha servido para destacar la importancia de ciertas libertades que no recibían antes adecuado reconocimiento*. Los ejemplos incluyen la libertad de apartarse de roles familiares fijos y antiguos que limitan las oportunidades sociales y económicas de las mujeres, así como de un sistema de valores sociales que está mucho más equipado para responder a las carencias de los hombres que a las de las mujeres. Estos antecedentes tradicionales de la desigualdad de género en sociedades bien establecidas y dominadas por los varones exigen no sólo preocupación individual sino también discusión pública informativa y, con frecuencia suficiente, agitación.

Es importante enfatizar la conexión entre el razonamiento público y la elección y ponderación de las capacidades para la evaluación social. Conviene también llamar la atención sobre el carácter absurdo del argumento según el cual el enfoque de la capacidad sería utilizable —y «operacional»— sólo si procede de un conjunto de valores relativos «dados» sobre las distintas actividades en una lista fija de capacidades relevantes. La búsqueda de valores relativos dados o predeterminados no sólo carece de fundamentación conceptual sino que también descuida el hecho de que las valoraciones y los valores relativos pueden recibir la influencia razonable de nuestro propio escrutinio continuado y de la discusión pública**. Sería difícil

* Esto será analizado en el capítulo 16.

** Aparte de las variaciones generales que dependen de las circunstancias sociales y las prioridades políticas, existen buenas razones para mantener abierta la posibilidad de plantear nuevas e interesantes cuestiones sobre inclusiones y valores relati-

articular este entendimiento con el uso inflexible de algunos valores relativos predeterminados en una forma no contingente*.

Puede ocurrir, por supuesto, que el acuerdo basado en los valores relativos esté lejos de ser completo, y entonces tendremos buena razón para emplear jerarquías de valores relativos sobre los cuales podamos alcanzar algún acuerdo. Esto no tiene que alterar de manera fatal la evaluación de la injusticia o la elaboración de las políticas públicas, por razones ya vistas antes en este libro (a partir de la Introducción). Por ejemplo, para mostrar que la esclavitud reduce de manera severa la libertad de los esclavos o que la ausencia de cualquier garantía de atención médica recorta nuestras oportunidades sustantivas de vida o que la desnutrición aguda de los niños, que causa agonía inmediata y atraso de las capacidades cognitivas, incluida la habilidad de razonar, es una afrenta a la justicia, no necesitamos un único conjunto de valores relativos sobre las diferentes dimensiones implicadas en tales juicios. Un amplio abanico de valores relativos no congruentes del todo podría producir orientaciones similares**.

El enfoque de la capacidad es enteramente consistente con una confianza en órdenes parciales de preferencias y en acuerdos limitados, cuya importancia se ha subrayado a lo largo de este trabajo. La tarea principal consiste en hacer bien las cosas en los juicios compa-

vos. Por ejemplo, ha habido buenos argumentos recientes que cargan el acento en valores como la «civilidad» en el desarrollo de la aplicación de las capacidades humanas para comprender el alcance de la libertad y la universalidad. Véase el lúcido análisis de Drucilla Cornell en «Developing Human Capabilities: Freedom, Universality and Civility», en *Defending Ideals: War, Democracy and Political Struggles*, Routledge, Nueva York, 2004.

* La elección de valores relativos también puede depender de la naturaleza del ejercicio (por ejemplo, si empleamos la perspectiva de la capacidad para evaluar la pobreza o para orientar la política sanitaria, o si la usamos para evaluar la desigualdad de las ventajas generales de diferentes personas). Diferentes cuestiones pueden ser planteadas mediante la capacidad de información, y la diversidad de los ejercicios implicados puede conducir más bien a diferentes elecciones de valores relativos.

** Las cuestiones analíticas y matemáticas subyacentes al uso de órdenes o jerarquías de valores relativos (en lugar de un único conjunto de valores relativos) para generar clasificaciones parciales regulares se investigan en mi «Interpersonal Aggregation and Partial Comparability», *Econometrica*, núm. 38, 1970, y *Sobre la desigualdad económica*, Cátedra, Madrid, 1979. Véase también Enrica Chiappero-Marinetti, «A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory», *Giornale degli Economisti*, núm. 53, 1994.

rativos que pueden formularse a través del razonamiento personal y público, en lugar de sentirse obligados a opinar sobre cada posible comparación.

CAPACIDADES, INDIVIDUOS Y COMUNIDADES

Paso ahora a la tercera de las complicaciones identificadas antes. Las capacidades son vistas ante todo como atributos de las personas y no de las colectividades o comunidades. No existe, por supuesto, dificultad alguna en pensar en las capacidades de los grupos. Por ejemplo, si consideramos la habilidad de Australia para vencer a otros países jugadores de *cricket* (tal como las cosas parecían al comenzar a escribir este libro, pero quizá ya no más), el tema de discusión es la capacidad del equipo australiano de *cricket*, no de cualquier jugador australiano de *cricket*. ¿No debería la justicia tomar nota de tales capacidades de grupo, amén de las capacidades individuales?

En efecto, algunos críticos del enfoque de la capacidad han visto en la concentración sobre la capacidad de las personas la influencia maligna de lo que se ha llamado —no es un elogio— «individualismo metodológico». Empiezo por discutir, primero, por qué la identificación del enfoque de la capacidad como individualismo metodológico sería un error significativo. Aun cuando lo que se llama individualismo metodológico se ha definido de muchas formas*, Frances Stewart y Séverine Deneulin se concentran en la creencia de que «todos los fenómenos sociales tienen que ser explicados desde el punto de vista de lo que los individuos piensan, deciden y hacen»¹⁶. Ciertamente, ha habido escuelas de pensamiento basadas en el pensamiento, la elección y la acción individuales, y separadas de la sociedad que las rodea. Pero el enfoque de la capacidad no sólo no asume tal separación, sino que su preocupación por la habilidad de las personas para vivir las clases de vidas que tienen razón para valorar aporta influencias sociales tanto desde el punto de vista de lo que ellas valoran (por ejemplo, «tomar parte en la vida de la comunidad») cuanto

* Sobre las complejidades implícitas en el diagnóstico del individualismo metodológico, véase Steven Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford, 1973, y también «Methodological Individualism Reconsidered», *British Journal of Sociology*, núm. 19, 1968, junto con las referencias citadas por Lukes.

desde el punto de vista de las influencias que actúan sobre sus valores (por ejemplo, la relevancia del razonamiento público en la evaluación individual).

Resulta difícil entonces representarse de manera convincente cómo las personas en la sociedad pueden pensar, elegir o actuar sin ser influidas en una u otra forma por la naturaleza y el funcionamiento del mundo a su alrededor. Si, por ejemplo, las mujeres en las sociedades de tradición sexista llegan a aceptar que su posición ha de ser institucionalmente inferior a la de los hombres, entonces esa visión —compartida por cada mujer bajo la influencia social— no es, en modo alguno, independiente de las condiciones sociales*. Al procurar un razonado rechazo de esa presunción, la perspectiva de la capacidad exige más compromiso público con tal tema. En efecto, todo el enfoque del «espectador imparcial», en el cual se inspira la perspectiva de este libro, se concentra en la relevancia de la sociedad —y de la gente cercana y lejana— en el ejercicio valorativo de los individuos. Los usos del enfoque de la capacidad (por ejemplo, en mi libro *Desarrollo y libertad* [1999]) han rechazado de modo inequívoco toda visión separada de los individuos con respecto a la sociedad que los rodea.

Quizá la mala interpretación de esta crítica surge de su falta de voluntad para distinguir adecuadamente entre las características individuales que se usan en el enfoque de la capacidad y las influencias sociales que actúan sobre ellas. En este sentido, la crítica se detiene demasiado pronto. Tomar nota del papel de «pensar, elegir y hacer» en los individuos es apenas el principio del reconocimiento de lo que realmente sucede (como individuos, por supuesto, pensamos sobre cosas y elegimos y realizamos acciones), pero no podemos concluir aquí sin apreciar la profunda y extendida influencia de la sociedad en nuestro «pensar, elegir y hacer». Cuando alguien piensa y elige y hace algo, es esa persona —y no otra— quien hace tales cosas. Pero sería difícil entender por qué y cómo ella asume estas actividades sin alguna comprensión de sus relaciones sociales.

La cuestión fundamental fue planteada con admirable claridad por Karl Marx hace más de siglo y medio: «Lo que hay que evitar ante todo es el restablecimiento de la sociedad como una abstracción con respecto al individuo»¹⁷. La presencia de individuos que piensan, eli-

* Este problema fue estudiado en el capítulo 7.

gen y actúan —una realidad manifiesta en el mundo— no convierte un enfoque en individualista desde el punto de vista metodológico. Sería la invocación ilegítima de cualquier presunción de independencia de los pensamientos y acciones de las personas con respecto a la sociedad lo que introduciría la bestia tan temida en el salón.

Mientras la acusación de individualismo metodológico sería difícil de sustentar, de todos modos cabe preguntar: ¿por qué hay que restringir las capacidades relevantes que se consideran valiosas a los individuos y no a los grupos? No existe, en efecto, ninguna razón analítica particular para que las capacidades de grupo —el poderío militar de la nación estadounidense o la habilidad para jugar de los chinos— tengan que ser excluidas a priori de los discursos sobre la justicia y la injusticia en sus respectivas sociedades o en el mundo. La explicación radica en la naturaleza del razonamiento implicado.

Puesto que los grupos no piensan en el mismo sentido que los individuos, la importancia de las capacidades de los grupos tendería a ser entendida, por razones muy claras, desde el punto de vista del valor que los miembros del grupo (u otras personas) asignen a la eficiencia de esa colectividad. En definitiva, tenemos que apoyarnos en la valoración individual y reconocer a la vez la profunda interdependencia de las valoraciones de los individuos que interactúan. La valoración implicada tendería a estar basada en la importancia que las personas otorguen a la habilidad de hacer ciertas cosas en colaboración con otros*. Al valorar la habilidad de una persona para tomar parte en la vida de la sociedad, hay una valoración implícita de la vida misma de la sociedad, y éste es un aspecto importante de la perspectiva de la capacidad**.

* Existe también la oportunidad de distinguir entre «culpa colectiva» y «culpa individual» de los miembros de la colectividad. Los «sentimientos de culpa colectiva» también pueden ser distinguidos de los sentimientos de culpa individual. Véase Margaret Gilbert, «Collective Guilt and Collective Guilt Feelings», *Journal of Ethics*, núm. 6, 2002.

** No existe obviamente prohibición contra la observación de estas capacidades interrelacionadas. En realidad, el argumento en favor de tomar nota es muy fuerte. James E. Foster y Christopher Handy han investigado el papel y la operación de las capacidades interdependientes en su lúcido ensayo «External Capabilities», mimeo, Vanderbilt University, 2008. Véanse también James E. Foster, «Freedom, Opportunity and Well-being», mimeo, Vanderbilt University, 2008, y Sabina Alkire y James E. Foster, «Counting and Multidimensional Poverty Measurement», POHI Working Paper 7, Oxford University, 2007.

Hay una segunda cuestión que resulta relevante aquí. Una persona pertenece a muchos grupos diferentes (de género, clase, lenguaje, profesión, nacionalidad, comunidad, raza, religión y así sucesivamente), y considerarla tan sólo como miembro de un grupo particular sería una denegación grave de la libertad de cada persona para decidir exactamente cómo verse a sí misma. La creciente tendencia a ver a las personas desde el punto de vista de una «identidad» dominante («éste es tu deber como estadounidense», «tienes que realizar estos actos como musulmán» o «como chino debes dar prioridad a este empeño nacional») no es sólo la imposición de una prioridad externa y arbitraria, sino también la negación de una importante libertad de la persona, que puede decidir sobre sus respectivas lealtades con diferentes grupos (a todos los cuales pertenece).

Da la casualidad de que una de las primeras advertencias contra la ignorancia práctica de la múltiple afiliación de los individuos procede de Karl Marx. En su *Crítica del programa de Gotha* señala la necesidad de superar el análisis de clase aun cuando uno aprecie su relevancia social (un tema sobre el cual hizo aportes fundamentales):

Los individuos desiguales (y no habría individuos diferentes si no fueran desiguales) son medibles sólo mediante un criterio igual en la medida en que sean juzgados desde un punto de vista igual, que sean tomados sólo desde un aspecto definido. por ejemplo, en el presente caso, que se vean únicamente como trabajadores, y no se vea en ellos nada más, todo lo demás sea ignorado¹⁸.

Creo que esta advertencia contra la visión del individuo como simple miembro de un grupo (Marx protestaba aquí contra el Programa de Gotha del Partido Obrero alemán, que consideraba a los trabajadores «sólo como trabajadores») es muy importante en el actual clima intelectual en el cual los individuos tienden a ser identificados como miembros de una sola categoría con exclusión de todas las demás («no se vea en ellos nada más»), como ser musulmán, cristiano o hindú, árabe o judío, hutu o tutsi, o miembro de la civilización occidental (sea que se considere inevitable un choque de civilizaciones o no). Los seres humanos individuales con sus varias identidades plurales, sus múltiples afiliaciones y sus diversas asociaciones son por antonomasia criaturas sociales con diferentes tipos de interacciones sociales. Las propuestas de ver a una persona simplemente

como miembro de un grupo social tienden a basarse en un entendimiento inadecuado de la amplitud y la complejidad de cualquier sociedad en el mundo*.

DESARROLLO SOSTENIBLE Y MEDIO AMBIENTE

Concluyo esta discusión sobre la relevancia de la libertad y las capacidades con una ilustración práctica referente al desarrollo sostenible. La amenaza que se cierne hoy sobre el medio ambiente ha sido justamente subrayada en debates recientes, pero hay necesidad de claridad para decidir cómo pensar los desafíos ambientales del mundo contemporáneo. Concentrarse en la calidad de la vida puede impulsar esta tarea e iluminar no sólo las exigencias del desarrollo sostenible, sino también el contenido y la relevancia de lo que podemos calificar como «cuestiones ambientales».

El medio ambiente se ve en ocasiones (creo que con excesivo simplismo) como el «estado de naturaleza», que incluye magnitudes como la cobertura forestal, la profundidad de la capa de agua subterránea, el número de especies vivientes y así sucesivamente. En la medida en que se supone que esta naturaleza preexistente permanecerá intacta a menos que le añadamos impurezas y contaminantes, puede parecer superficialmente plausible que el medio ambiente se protege mejor si interferimos con él lo menos posible. Este entendimiento es, sin embargo, profundamente defectuoso por dos importantes razones.

Primera, el valor del medio ambiente no puede ser una simple cuestión de lo que existe, pues también consiste en las oportunidades que ofrece a la gente. El impacto del medio ambiente en las vidas humanas tiene que ser una de las principales consideraciones al ponderar el valor del medio ambiente. Para poner un ejemplo extremo, la erradicación de la viruela no se considera un empobrecimiento de la naturaleza (no tendemos a lamentar que el medio ambiente es más pobre desde que ha desaparecido la viruela) en la misma forma que la destrucción de los bosques a causa de su relación con las vidas en general y con las vidas humanas en particular.

* Sobre esto, véanse Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad*, Katz Editores, Madrid, 2007, y Amartya Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*.

No resulta sorprendente, en consecuencia, que la sostenibilidad ambiental haya sido definida desde el punto de vista de la preservación y el mejoramiento de la calidad de la vida humana. El justamente celebrado Informe Brundtland, publicado en 1987, define el «desarrollo sostenible» como «el desarrollo que satisface las necesidades de las presentes generaciones sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades»¹⁹. Se puede discutir si la visión de la Comisión Brundtland acerca de lo que hay que sostener es correcta, y tengo algo más que decir sobre su formulación concreta. Pero primero tengo que reconocer la deuda de gratitud que todos tenemos con Gro Harlem Brundtland y su comisión por el entendimiento, que han promovido sobre cómo el valor del medio ambiente no puede divorciarse de las vidas de los seres vivos.

Segunda, el medio ambiente no es sólo un asunto de preservación pasiva, sino también de búsqueda activa. Aun cuando muchas actividades humanas que acompañan el proceso de desarrollo pueden tener consecuencias destructivas, está dentro del poder humano enriquecer y mejorar el medio ambiente en que vivimos. Al pensar en los pasos que pueden darse para detener la destrucción ambiental, tenemos que incluir la intervención humana constructiva. Nuestro poder para intervenir con efectividad y con razonamiento puede ser sustancialmente mejorado por el proceso mismo de desarrollo. Por ejemplo, el incremento de la educación y del empleo de las mujeres puede ayudar a reducir las tasas de fertilidad, lo cual a largo plazo puede reducir la presión sobre el calentamiento global y la creciente destrucción de los ambientes naturales. De igual manera, la extensión de la educación y el mejoramiento de su calidad pueden hacernos más conscientes de la cuestión ambiental. Una mejor comunicación y unos medios más activos y mejor informados pueden hacernos más conscientes de la necesidad de un pensamiento orientado a lo ambiental. Es fácil encontrar otros ejemplos de participación positiva. En general, concebir el desarrollo desde la perspectiva de la libertad efectiva de los seres humanos promueve la capacidad de acción constructiva de personas comprometidas en actividades benéficas para el medio ambiente, directamente dentro del dominio de los logros del desarrollo.

El desarrollo es fundamentalmente un proceso de devolución de poder a la ciudadanía, y este poder puede ser empleado para preser-

var y enriquecer el medio ambiente, y no sólo para diezmarlo. No tenemos que pensar entonces en el medio ambiente exclusivamente desde el punto de vista de la conservación de las condiciones naturales preexistentes puesto que el entorno natural puede incluir también los resultados de la creación humana. Por ejemplo, la purificación del agua es parte del mejoramiento del medio en que vivimos. La eliminación de las epidemias contribuye tanto al desarrollo como al mejoramiento ambiental.

Hay, sin embargo, margen para el argumento sobre cómo deberíamos pensar exactamente acerca de las exigencias del desarrollo sostenible. El Informe Brundtland define desarrollo sostenible como el que «satisface las necesidades de las presentes generaciones sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades». Esta iniciativa de asumir la cuestión de la sostenibilidad ha hecho ya mucho bien. Pero todavía tenemos que preguntar si la concepción de ser humano implícita en este entendimiento de la sostenibilidad adopta una visión adecuadamente comprehensiva de la humanidad. Es cierto que las personas tienen necesidades, pero también tienen valores y, en especial, atesoran su habilidad para razonar, apreciar, elegir, participar y actuar. Ver a la gente tan sólo desde el punto de vista de sus necesidades puede ofrecernos una visión más bien pobre de la humanidad.

El concepto de sostenibilidad de Brundtland ha sido elegantemente refinado y extendido por Robert Solow, uno de los primeros economistas de nuestro tiempo, en una monografía titulada *An Almost Practical Step toward Sustainability* [Un paso casi práctico hacia la sostenibilidad]²⁰. La formulación de Solow ve la sostenibilidad como la exigencia de que se deje a la siguiente generación «todo lo que se requiera para alcanzar un nivel de vida al menos tan bueno como el nuestro y para ocuparse de la generación subsiguiente de manera similar». Esta formulación tiene varias características muy atractivas. Primero, al enfocarse en el sostenimiento de los niveles de vida, que aportan la motivación para la conservación ambiental, Solow extiende el alcance de la concentración de Brundtland en la satisfacción de las necesidades. Segundo, en la tesis elegantemente recursiva de Solow, los intereses de todas las generaciones futuras reciben atención a través de los preparativos que cada generación hace para la siguiente. Hay una admirable universalidad en la cobertura generacional a la cual Solow da cabida.

Pero ¿incluso la reformulación del desarrollo sostenible de Solow incorpora una visión adecuadamente amplia de la humanidad? Al paso que la concentración en el mantenimiento de los niveles de vida tiene mérito cierto (hay algo muy atractivo en la fórmula de Solow para tratar de asegurar que las generaciones venideras puedan «alcanzar un nivel de vida al menos tan bueno como el nuestro»), todavía puede preguntarse si la cobertura de los niveles de vida es suficientemente incluyente. En especial, sostener los niveles de vida no es lo mismo que sostener la libertad y la capacidad de las personas para tener —y salvaguardar— lo que valoran y lo que tienen razón para considerar importante. Nuestra razón para valorar las oportunidades particulares no tiene que descansar siempre en su contribución a nuestros niveles de vida o, más generalmente, a nuestros intereses*.

Como ilustración, consideremos nuestro sentido de responsabilidad hacia el futuro de otras especies amenazadas de extinción. Podemos atribuir importancia a la preservación de las especies no sólo porque —ni sólo en la medida en que— su presencia mejora nuestros niveles de vida. Por ejemplo, una persona puede considerar que debemos hacer cuanto podamos para asegurar la conservación de algunas especies animales amenazadas, como la lechuga moteada. No habría contradicción si la persona dijera: «Mi nivel de vida no se vería muy afectado o completamente afectado por la presencia o la ausencia de la lechuga moteada —de hecho nunca he visto una—, pero creo con firmeza que no debemos permitir que se extinga, por razones que no tienen mucho que ver con los niveles de vida de los humanos»**.

Aquí es donde el argumento de Gautama Buda, presentado en *Sutta-Nipata* (y discutido en el capítulo 9), se hace directa e inmediatamente relevante. Puesto que somos mucho más poderosos que otras especies, tenemos cierta responsabilidad hacia ellas, que se re-

* Véase la discusión sobre este tema en el capítulo 8.

** Existe también la necesidad de ir más allá de las motivaciones egoístas en la comprensión del compromiso de muchas personas en ayudar a proteger a las poblaciones vulnerables de las adversidades ambientales que pueden no afectar directamente las vidas de los individuos que asumen tal compromiso. El peligro de inundaciones en las Maldivas o Bangladesh por el creciente nivel del mar puede influir en los pensamientos y los actos de muchas personas que no se verían afectadas por las amenazas a las que se enfrentan las poblaciones precariamente ubicadas.

laciona con esta asimetría de poder. Podemos tener muchas razones para nuestros esfuerzos conservacionistas, y no todas ellas dependen de nuestro nivel de vida (o demandan satisfacción) y algunas agudizan nuestro sentido de los valores y nuestro reconocimiento de nuestra responsabilidad fiduciaria.

Si la importancia de las vidas humanas se basa no sólo en nuestro nivel de vida y nuestra necesidad de satisfacción, sino también en la libertad de que disfrutamos, entonces la idea de desarrollo sostenible tiene que ser reformulada en consecuencia. En este contexto, ser consistente significa pensar no sólo en sostener la satisfacción de nuestras necesidades, sino también nuestra libertad (incluida la libertad de satisfacer nuestras necesidades). Caracterizada así, la libertad sostenible puede ampliarse a partir de las formulaciones de Brundtland y Solow para abarcar la preservación, y si es posible la extensión, de las libertades y capacidades sustantivas de la gente hoy «sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones» de tener una libertad igual o mayor.

Para utilizar una distinción medieval, no somos sólo «pacientes» cuyas necesidades merecen satisfacción, sino también «agentes» cuya libertad para decidir qué valorar y cómo procurarlo puede extenderse mucho más allá de nuestros intereses y necesidades. La significación de nuestras vidas no se puede guardar en la pequeña caja de nuestros niveles de vida o de nuestra necesidad de satisfacción. Las necesidades manifiestas del paciente, con toda su importancia, no pueden eclipsar la relevancia vital de los valores razonados del agente.

12. CAPACIDADES Y RECURSOS

La riqueza no constituye una manera adecuada de juzgar las ventajas, como planteaba con gran claridad Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «Es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otra cosa»¹. La riqueza no es algo que valoremos por sí mismo. Ni es un buen indicador de la clase de vidas que podemos vivir con base en nuestra riqueza. Una persona con una severa discapacidad no puede ser considerada más aventajada sólo porque tiene más ingreso o riqueza que su vecino fuerte y sano. En efecto, una persona más rica con una discapacidad puede estar sujeta a muchas restricciones que otra más pobre sin la discapacidad física puede no experimentar. Al juzgar las ventajas que unas personas tienen en comparación con otras, tenemos que mirar a las capacidades generales de las cuales unas y otras consiguen disfrutar. Éste es ciertamente un argumento importante para usar como base de evaluación el enfoque de la capacidad y no el enfoque de los recursos.

Puesto que la idea de capacidad está ligada a la libertad sustantiva, asigna un papel central a la habilidad real de la persona para hacer diferentes cosas que valora. El enfoque de la capacidad se concentra en las vidas humanas y no sólo en los recursos de la gente, en la forma de posesión o usufructo de objetos de conveniencia. Ingreso y riqueza se consideran con frecuencia como criterios principales del éxito humano. Al plantear un cambio esencial en el foco de atención, de los medios de vida a las oportunidades reales de la persona, el enfoque de la capacidad se orienta a un giro radical en los enfoques evaluativos regulares ampliamente utilizados en economía y estudios sociales.

Este enfoque también inicia un cambio de rumbo sustancial con respecto a la orientación en los medios que prevalece en algunos de los enfoques corrientes en filosofía política, como la concepción de John Rawls sobre los «bienes primarios» (incorporada en su «principio de diferencia») para evaluar cuestiones de distribución en su teoría de la justicia. Los bienes primarios son medios de uso múltiple como el ingreso y la riqueza, los poderes y las prerrogativas del oficio, las bases sociales de la autoestima y así sucesivamente. No son valiosos en sí mismos, pero pueden ayudar, en diferentes grados, a buscar lo que realmente valoramos. No obstante, aun cuando los bienes primarios son, en el mejor de los casos, medios para los fines valiosos de la vida humana, ellos mismos han sido considerados como el indicador primario para juzgar la equidad en la distribución, según los principios rawlsianos de la justicia. A través del reconocimiento explícito de que los medios para la vida humana satisfactoria no son en sí mismos los fines de la buena vida (el argumento aristotélico), el enfoque de la capacidad ayuda a conseguir una significativa extensión del alcance del ejercicio evaluativo*.

LA POBREZA COMO PRIVACIÓN DE LA CAPACIDAD

Una de las cuestiones centrales en este contexto es el criterio de la pobreza. La identificación de la pobreza con el ingreso bajo está bien establecida, pero existe ya una bibliografía sustancial sobre sus insuficiencias. El énfasis de Rawls en los bienes primarios es más incluyente que el ingreso (en realidad, el ingreso es uno de sus componentes), pero la identificación de los bienes primarios se orienta todavía, en el análisis del filósofo, por su búsqueda de los medios generales de uso múltiple, de los cuales el ingreso y la riqueza son ejemplos particulares y particularmente importantes. Sin embargo, diferentes personas pueden tener muy diferentes oportunidades de convertir el ingreso y otros bienes primarios en características de la buena vida y en el tipo de libertad valorada en la vida humana. Así, la relación entre recursos y pobreza es tanto variable cuanto dependiente de las

* Yo he presentado argumentos para este cambio de foco en «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985, y «Justice: Means versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 19, 1990.

características de las respectivas personas y del ambiente natural y social en el cual viven*.

Hay, en efecto, varios tipos de contingencias que resultan en variaciones en la conversión del ingreso en las clases de vidas que la gente puede vivir. Existen al menos cuatro fuentes importantes de variación.

(1) *Heterogeneidades personales*: Las personas tienen características físicas dispares en relación con la edad, el género, la discapacidad, la morbilidad y otros aspectos, lo cual hace muy diversas sus necesidades. Por ejemplo, una persona discapacitada o enferma puede necesitar más ingreso para hacer las mismas cosas elementales que una persona menos afectada con un nivel dado de ingresos. En efecto, algunas desventajas, como las discapacidades severas, pueden no ser corregibles del todo incluso con grandes gastos en un tratamiento o una prótesis.

(2) *Diversidades en el ambiente físico*: Cuán lejos puede llegar un ingreso dado dependerá también de las condiciones ambientales, incluidas las circunstancias climáticas, como las temperaturas o las inundaciones. Las condiciones ambientales no tienen que ser inalterables; pueden ser mejoradas por esfuerzos comunales o empeoradas por la contaminación o el agotamiento. Pero un individuo aislado puede tener que depender mucho de las condiciones ambientales dadas para convertir ingresos y recursos personales en actividades y calidad de la vida.

(3) *Variaciones en el clima social*: La conversión de recursos personales en actividades también recibe la influencia de las condiciones sociales, como la atención médica y epidemiológica pública, los servicios de educación pública y la prevalencia o ausencia de crimen y violencia en la localidad. Aparte de las facilidades públicas, la naturaleza de las relaciones comunitarias puede ser muy importante, como la reciente literatura sobre el «capital social» tiende a subrayar².

(4) *Diferencias en perspectivas relacionales*: Los patrones establecidos de conducta en una comunidad también pueden variar de manera sustan-

* En una temprana contribución de 1901, Rowntree observó un aspecto del problema al referirse a la «pobreza secundaria», en contraste con la «pobreza primaria» que se define por el ingreso bajo. Véase B. Seebohm Rowntree, *Poverty: A Study of Town Life*, Macmillan, Londres, 1901. Al seguir el fenómeno de la pobreza secundaria, Rowntree se concentró específicamente en los hábitos y patrones de comportamiento que afectan el componente de mercancías en el consumo familiar. El problema conserva su importancia hasta hoy, pero la distancia entre el ingreso bajo y la privación real puede surgir también por otras razones.

cial la necesidad de ingreso para realizar las mismas actividades elementales. Por ejemplo, ser capaz de «aparecer en público sin vergüenza» puede requerir niveles más elevados de vestuario y de otros consumos visibles en una sociedad rica que en una sociedad pobre (como Adam Smith observaba hace más de doscientos años en *La riqueza de las naciones*)*. Lo mismo se aplica a los recursos personales necesarios para tomar parte en la vida de la comunidad y, en muchos contextos, incluso para satisfacer los más elementales requerimientos de la autoestima. Ésta es primariamente una variación intersocial, pero influye en las ventajas relativas de dos personas situadas en diferentes países**.

Puede haber también algún «acoplamiento» de desventajas entre diferentes fuentes de privación, y esto puede ser de importancia crítica para entender la pobreza y formular políticas públicas para afrontarla³. Las desventajas para competir, como la edad, la discapacidad o la enfermedad, reducen nuestra habilidad para ganar un ingreso. Pero también hacen más difícil convertir ingreso en capacidad, puesto que una persona mayor, más discapacitada o más enferma puede necesitar más ingreso (para asistencia, tratamiento o prótesis) para realizar las mismas actividades (incluso si esa realización fuera, en efecto, posible en absoluto)***. Así, la pobreza real (desde el punto de vista de la privación de la capacidad) puede fácilmente ser mucho más intensa que lo que podemos deducir de los datos. Ésta puede ser una preo-

* Véase Adam Smith, *La riqueza de las naciones*. Sobre la relación entre desventaja relativa y pobreza, véanse los más recientes trabajos de W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Equality in Twentieth-Century England*, Routledge, Londres, 1966, y Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom*, Penguin, Hammondsouth, 1979.

** En efecto, la privación relativa desde el punto de vista de los ingresos puede producir la privación absoluta desde el punto de vista de las capacidades. Ser relativamente pobre en un país rico puede ser una gran desventaja en materia de capacidad, incluso cuando el ingreso absoluto es alto según criterios internacionales. En un país rico, se requieren más ingresos para comprar suficientes mercancías y alcanzar el mismo funcionamiento social. Sobre esto, véase mi «Poor, Relatively Speaking», *Oxford Economic Papers*, núm. 35, 1983, reimpreso en *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

*** Hay también un problema de acoplamiento en (1) la desnutrición generada por la pobreza en materia de ingreso, y (2) la pobreza en materia de ingreso generada por el desempleo debido a la desnutrición. Sobre estas conexiones, véase Partha Dasgupta y Debraj Ray, «Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Theory», *Economic Journal*, núm. 96, 1986, y «Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Policy», *Economic Journal*, núm. 97, 1987.

cupación crucial en la evaluación de la gestión pública para asistir a los ciudadanos de la tercera edad y a otros grupos con dificultades de conversión, además de su reducida habilidad para obtener ingresos*.

La distribución de facilidades y oportunidades dentro de la familia plantea complicaciones adicionales para el enfoque del ingreso sobre la pobreza. El ingreso de la familia aumenta gracias a sus miembros económicamente activos y no a todos los individuos dentro de ella sin consideración por su edad, género o capacidad laboral. Si el ingreso familiar se usa de manera desproporcionada para promover los intereses de unos miembros en desmedro de otros (por ejemplo, si hay una preferencia sistemática por los chicos y no por las chicas en la asignación de los recursos familiares), entonces la extensión de la privación de los miembros desatendidos (las chicas, en el ejemplo considerado) puede no amortiguarse de modo adecuado por el valor agregado del ingreso familiar⁴. Este es un asunto clave en muchos contextos. El prejuicio de género parece ser un factor determinante en la asignación de recursos familiares en muchos países de Asia y África del norte. La privación de las niñas se advierte con mayor facilidad —y confiabilidad— en la privación de capacidades que se traduce, por ejemplo, en mayor mortalidad, morbilidad, desnutrición o desatención médica, que lo que se observa al comparar ingresos de distintas familias**.

* La contribución de tales desventajas a la prevalencia de la pobreza de ingresos en Gran Bretaña fue revelada en un estudio empírico pionero de A. B. Atkinson, *Poverty in Britain and the Reform of Social Security*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969. En sus obras posteriores, Atkinson ha avanzado en la exploración de la conexión entre la pobreza de ingresos y la privación de otras clases. Véanse su «On the Measurement of Poverty», *Econometrica*, núm. 55, 1987, y *Poverty and Social Security*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York, 1989. Para un vigoroso examen de la idea general de desventaja y de su amplia relevancia tanto para la evaluación social cuanto para las políticas públicas, véase Jonathan Wolf y Avner De-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

** El prejuicio de género no es claramente una preocupación tan destacada para la evaluación de la desigualdad y la pobreza en Europa y Norteamérica, pero la presunción —con frecuencia implícita— de que la cuestión de la desigualdad de género no se aplica a los países occidentales puede ser muy engañosa. Por ejemplo, Italia tiene una de las tasas más altas de trabajo femenino «no reconocido» (en su mayoría, trabajo doméstico nada glamuroso) entre todos los países del mundo incluidos en las cuentas nacionales comparadas a mediados de los años noventa, según el Informe de Desarrollo Humano de la ONU en 1995. El cálculo del esfuerzo y del tiempo invertidos, y sus implicaciones para la libertad personal de las mujeres, también tiene cierta gravitación en Europa y Norteamérica. Se observa también el prejuicio de género en muchos casos en los países más ricos cuando se trata de oportunidades para la educación avanzada o de la posibilidad de ser escogida para los más altos cargos.

DISCAPACIDAD, RECURSOS Y CAPACIDAD

La relevancia de la discapacidad en la comprensión de la privación en el mundo se desestima con frecuencia, y éste puede ser uno de los argumentos más importantes para prestar atención a la perspectiva de la capacidad. Las personas con discapacidades físicas o mentales están no sólo entre los seres humanos más pobres del mundo; son también los más desatendidos.

La magnitud del problema global de la discapacidad en el mundo es verdaderamente gigantesca. Más de 600 millones de personas —cerca de uno de cada diez seres humanos— vive con alguna forma de discapacidad significativa⁵. Más de 400 millones de ellos viven en países en desarrollo. Más aún, en el mundo en desarrollo, los discapacitados son con mucha frecuencia los más pobres entre los pobres desde el punto de vista del ingreso, pero además su *necesidad* de ingreso es mayor que la de los fuertes y sanos puesto que requieren dinero y asistencia para tratar de vivir vidas normales y aliviar sus desventajas. El deterioro de la capacidad de obtener ingresos, que puede calificarse de «la desventaja del ingreso», tiende a reforzarse y magnificarse con el efecto de «la desventaja de la conversión»: la dificultad de convertir ingresos y recursos en buena vida, precisamente debido a la discapacidad.

La importancia de «la desventaja de la conversión» debida a la discapacidad puede ilustrarse con algunos resultados empíricos de un estudio pionero de Wiebke Kuklys sobre la pobreza en el Reino Unido, en una notable tesis presentada en la Universidad de Cambridge poco antes de su prematura muerte por cáncer: la disertación fue publicada más tarde en un libro⁶. Kuklys encontró que el 17.9 por ciento de los individuos vivían en familias con ingresos por debajo del nivel de la pobreza. Si la atención se desplaza a individuos en familias con un miembro discapacitado, el porcentaje de tales individuos que viven por debajo del nivel de la pobreza es de un 23.1 por ciento. Esta brecha de más del 5 por ciento refleja la desventaja del ingreso resultante de la discapacidad y de la atención de los discapacitados. Si se incorpora la desventaja de la conversión, y se toma atenta nota de la necesidad de más ingreso para paliar las desventajas de la discapacidad, la proporción de individuos en familias con miembros discapacitados salta al 47.4 por ciento, una brecha de más de veinte puntos porcentuales sobre la porción de individuos bajo la lí-

nea de la pobreza (17.9 por ciento) en la población total. En otras palabras, de los más de veinte puntos porcentuales adicionales correspondientes a la desventaja de la pobreza para los individuos que viven en familias con un miembro discapacitado, cerca de una cuarta parte puede atribuirse a la desventaja del ingreso y tres cuartas partes a la desventaja de la conversión (la cuestión central que distingue la perspectiva de la capacidad de la perspectiva de los ingresos y recursos).

Una comprensión de las exigencias morales y políticas de la discapacidad es importante no sólo porque se trata de una característica muy extendida y muy dañina de la humanidad, sino también porque muchas de sus trágicas consecuencias pueden superarse de manera sustancial con asistencia social e intervención imaginativa. Las políticas para tratar la discapacidad pueden cubrir un amplio terreno, que incluye el mejoramiento de los efectos de la desventaja, por una parte, y los programas de prevención de las discapacidades, por otra. Es muy importante entender que muchas discapacidades pueden ser prevenidas, y se puede hacer bastante no sólo para disminuir la *penalidad* de la discapacidad sino también para reducir su *incidencia*.

En efecto, sólo una moderada proporción de los 600 millones de personas que viven con discapacidades fueron condenadas a esas condiciones en la concepción o en el nacimiento. Por ejemplo, la desnutrición materna y la desnutrición infantil pueden hacer a los niños vulnerables a enfermedades y desventajas de salud. La ceguera puede resultar de enfermedades ligadas a infecciones y a falta de agua potable. Otras discapacidades pueden tener origen en la poliomielitis, el sarampión o el sida, al igual que accidentes de tráfico y de trabajo. Una cuestión adicional es la de las minas terrestres que están sembradas en todos los territorios conflictivos del mundo, y mutilan y matan a muchas personas, especialmente niños. La intervención social contra la discapacidad tiene que incluir prevención tanto como atención y alivio. Si las exigencias de la justicia tienen que dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta (como se ha alegado a lo largo de este trabajo), en lugar de concentrarse en la búsqueda prolongada de la sociedad perfectamente justa, entonces la prevención y el alivio de la discapacidad han de ocupar un lugar central en la empresa de promoción de la justicia.

Habida cuenta de lo que puede lograrse a través de la intervención humana e inteligente, resultan sorprendentes la pasividad y la autocomplacencia de casi todas las sociedades ante la prevalencia de

la injusta carga de la discapacidad. El conservatismo conceptual desempeña un papel significativo en la reproducción de esta pasividad. En particular, la concentración en la distribución del ingreso como principal guía para la justicia distributiva evita la comprensión del drama de la discapacidad y sus implicaciones políticas y morales para el análisis social. Incluso la constante utilización de las visiones de la pobreza según el ingreso (como la repetida invocación del número de personas que viven con menos de uno o dos dólares diarios, una práctica muy popular en las organizaciones internacionales) puede desviar la atención de la terrible dureza de la privación social, en la cual se combinan la desventaja de la conversión y la desventaja del ingreso. Los 600 millones de discapacitados en el mundo no están apesados sólo por el ingreso reducido. Su libertad para vivir una buena vida está malograda en muchas formas diferentes, que actúan separadas y juntas para ponerlos en peligro.

EL USO DE LOS BIENES PRIMARIOS EN RAWLS

Habida cuenta de la importancia de la distancia entre las capacidades y los recursos, por razones ya consideradas, resulta difícil no ser escéptico sobre el principio de diferencia de Rawls que se concentra por completo en los bienes primarios para juzgar las cuestiones de distribución en sus «principios de justicia» para la base institucional de la sociedad. Esta divergencia, con toda su importancia, no significa por supuesto falta de preocupación por parte del filósofo acerca de la trascendencia de la libertad sustantiva, como se ha planteado antes. Aun cuando los principios de justicia de Rawls se concentran en los bienes primarios, él se ocupa en otro lugar de la necesidad de corregir este énfasis en los recursos para tener una mejor comprensión de la libertad real de la gente. La amplia simpatía de Rawls por los desaventajados se refleja de manera extraordinaria en sus escritos.

En efecto, Rawls recomienda correctivos especiales para las «necesidades especiales» como la discapacidad y la desventaja, aun cuando esto no es parte de sus principios de justicia. Estas correcciones no llegan con el establecimiento de «la estructura institucional básica» de la sociedad en la «fase constitucional», sino que aparecen más tarde con ocasión del uso de las instituciones ya establecidas, parti-

cularmente en la «fase legislativa». Esto hace muy claro el alcance de la motivación de Rawls, y la cuestión que hay que plantear es si ésta es la manera adecuada de rectificar la ceguera parcial de la perspectiva de los recursos y los bienes primarios en los principios de justicia de Rawls.

En la exaltada posición que Rawls concede a la métrica de los bienes primarios, hay cierta propensión a restar importancia al hecho de que personas diferentes, por sus características propias o por la influencia del ambiente físico y social, o por la privación relativa (cuando las ventajas absolutas de una persona dependen de su posición relativa en comparación con otras), pueden tener muy variadas oportunidades para convertir recursos generales (como el ingreso y la riqueza) en capacidades: lo que pueden hacer realmente o no.

Rawls habla en verdad de la eventual emergencia de provisiones especiales para las necesidades especiales (por ejemplo, para los ciegos o para aquellos que están claramente discapacitados por otras razones) en una fase posterior del despliegue de su historia de la justicia en varias etapas. Este movimiento indica la profunda preocupación de Rawls por la desventaja, pero la forma en que trata este extendido problema tiene un alcance muy limitado. Primero, estas correcciones ocurren, si acaso, sólo después de que la estructura institucional básica ha sido establecida a través de los «principios de justicia» de Rawls: la naturaleza de estas instituciones básicas no está en absoluto influida por tales «necesidades especiales» (los bienes primarios, tales como ingresos y riqueza, prevalecen en establecer la base institucional que se ocupa de las cuestiones de distribución, a través del papel del principio de diferencia).

Segundo, incluso en una etapa posterior, cuando se tome nota de las «necesidades especiales», no hay intento de llegar a un acuerdo con las ubicuas variaciones en las oportunidades de conversión entre diferentes personas. Las desventajas prominentes y fáciles de identificar (como la ceguera) son, por supuesto, importantes para seguir de cerca, pero las variaciones en diversas formas (vinculadas, por ejemplo, a una mayor morbilidad, ambiente epidemiológico más adverso, varios niveles y tipos de discapacidades físicas y mentales) hacen que el foco informativo en varias actividades sea esencial para pensar en los arreglos y las realizaciones sociales, tanto para establecer la estructura institucional cuanto para asegurar que funcionan bien y con un uso adecuado del razonamiento humano y comprensivo.

Creo que Rawls está también motivado por su preocupación por la justicia en la distribución de la libertad y las capacidades, pero al fundar sus principios de justicia sobre la perspectiva informativa de los bienes primarios en el principio de diferencia, deja la determinación de las «justas instituciones» para la justicia distributiva exclusivamente sobre los livianos hombros de los bienes primarios para proveer la guía institucional básica. Esto no da suficiente margen a su preocupación subyacente por las capacidades para influir en la fase institucional con la cual están directamente relacionados sus principios de justicia.

DESVIACIONES DE LA TEORÍA RAWLSIANA

A diferencia de la concentración de Rawls en el institucionalismo trascendental, el enfoque de la justicia que se explora en esta obra no busca un escenario secuencial y priorizado para el despliegue de una sociedad perfectamente justa. Al centrarse en el mejoramiento de la justicia a través del cambio institucional y de otros cambios, nuestro enfoque, en consecuencia, no relega la cuestión de la conversión y las capacidades a un estatuto de segunda categoría, que sea traído a colación y considerado más tarde. Entender la naturaleza y las fuentes de la privación de capacidades y de la inequidad es, en efecto, esencial para eliminar injusticias manifiestas que puedan ser identificadas mediante razonamiento público, con un buen acuerdo parcial*.

El enfoque rawlsiano también ha ejercido amplia influencia fuera de su propio dominio puesto que ha sido el modo dominante de razonamiento sobre la justicia en la filosofía política y moral de nuestro

* Al investigar las limitaciones de la concentración en el índice de bienes primarios en la formulación de los principios de justicia en el enfoque general de Rawls, no es mi intención sugerir que todo estaría bien en esta perspectiva de institucionalismo trascendental si la concentración en los bienes primarios fuera reemplazada por el compromiso directo con las capacidades. Las serias dificultades que plantea la orientación trascendental y no comparada de Rawls, desde el punto de vista puramente institucional de sus principios de justicia, ya discutidos, se mantendrían con independencia del foco informativo que se utilizara para evaluar las preocupaciones relativas a la distribución. Sostengo aquí que, además de los problemas generales resultantes de apoyarse en un enfoque institucionalista trascendental, la teoría de la justicia de Rawls está adicionalmente afectada por su concentración en los bienes primarios para lidiar con las cuestiones de distribución en sus principios de justicia.

tiempo. Por ejemplo, aquellos que han tratado de retener la fundamentación contractualista rawlsiana en una nueva —y más ambiciosa— teoría de la justicia que abarca todo el mundo (una «teoría cosmopolita de la justicia» tal tiene un ámbito mucho más extenso que el enfoque país-por-país de Rawls) mantienen la búsqueda de una ordenación completa de los juicios distributivos, que resulta necesaria para la justicia institucional trascendental en el mundo entero⁷. No debería sorprender que estos teóricos no se hayan aplacado con la ordenación parcial e incompleta basada en las capacidades y que, como dice Thomas Pogge, exista una demanda por mucho más que «una mera ordenación ritual parcial» necesaria para resolver «cómo debe ser diseñado un orden institucional»⁸. Me gustaría desear buena suerte a los constructores de un conjunto institucional trascendentalmente justo para el mundo entero, pero para quienes están listos para concentrarse, al menos por el momento, en reducir las injusticias manifiestas que plagan el mundo de manera tan severa, la relevancia de una ordenación «meramente» parcial para una teoría de la justicia puede ser en realidad vital*.

Diría que la cuestión central no es si un cierto enfoque tiene un alcance total en su capacidad para comparar cualesquiera dos alternativas, sino si las comparaciones están orientadas y razonadas de manera apropiada. Las comparaciones de libertades y capacidades nos colocan en el territorio justo, y no deberíamos mudarnos a un territorio diferente, tentados por los atractivos de una ordenación completa (vista con independencia de lo que ordena por completo).

La ventaja de la perspectiva de la capacidad sobre la perspectiva de los recursos reside en su relevancia e importancia sustantiva, y no en ninguna promesa de producir una ordenación completa. En efecto, como ha mostrado de manera muy persuasiva Elizabeth Anderson, la métrica de la capacidad «es superior a la métrica de los recursos porque se enfoca en los fines y no en los medios, puede afrontar mejor la discriminación contra los discapacitados, es apropiadamente sensible a las variaciones individuales de la actividad que importa en democracia, y está bien dispuesta para orientar la justa prestación de los servicios públicos, en especial la salud y la educación»⁹.

* Esta cuestión ya fue discutida en la Introducción y en los capítulos 1 a 4.

LA IGUALDAD DE RECURSOS EN DWORKIN

Mientras Rawls emplea la perspectiva de los recursos en sus principios de justicia a través del índice de bienes primarios e ignora las variaciones de la conversión entre recursos y capacidades, la utilización de la perspectiva de los recursos por Ronald Dworkin da cabida de manera explícita a la observación de esas variaciones a través de un pensamiento hábilmente orientado al mercado, en particular por medio del uso de un mercado primordial imaginario de seguros contra las desventajas de la conversión. En este experimento intelectual se supone que las personas, bajo un velo de la ignorancia en una posición original a la manera de Rawls, entran en ese mercado hipotético que vende seguros para precaver tales desventajas. Mientras en esa situación imaginaria nadie sabe quién va a tener cuál desventaja, todos compran el seguro contra posibles adversidades y (más tarde, por así decirlo) los que terminan con las desventajas pueden reclamar su compensación estipulada de acuerdo con el mercado de seguros y obtienen así más recursos de otras clases. Dworkin alega que esto es lo más justo que se puede conseguir según lo que él considera como efectiva «igualdad de recursos».

Ésta es ciertamente una propuesta interesante y muy ingeniosa (tras dictar una clase conjunta con Ronald Dworkin en Oxford durante diez años y conocer el asombroso poder de su mente, yo no podría, por supuesto, haber esperado menos). Pero después de esta brillante contribución sobre un posible mercado hipotético, Dworkin parece dirigirse en línea recta a un cierto programa cuya consigna sería «¡supera esto si puedes!». orientado a los afectados por el enfoque de la capacidad*. Él sostiene que *o* esa igualdad de capacidad equivale a igualdad de bienestar, en cuyo caso constituye una visión errónea de la equidad, *o* viene a ser la misma solución que su igualdad de recursos, en cuyo caso no hay diferencia efectiva entre nosotros (y ninguna ventaja en seguir el enfoque de la capacidad).

* Supongo que debería sentirme honrado por ser tomado lo suficientemente en serio como para ser identificado como el principal protagonista de lo que él considera como el insatisfactorio enfoque de las capacidades. Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 65-119 [*Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*, Paidós, Barcelona, 2003]. Véase también su «Sovereign Virtue Revisited», *Ethics*, núm. 113, 2002.

A pesar de mi inmensa admiración por la obra de Ronald Dworkin, tengo que decir que estoy un tanto confuso para decidir por dónde empezar a analizar lo que está mal en este argumento contra un enfoque basado en la capacidad. Primero (para empezar por un aspecto menor y despejar así el camino), incluso si la igualdad de capacidad equivaliera a igualdad de la capacidad para el bienestar, no sería lo mismo que igualdad de bienestar*. (La distinción entre capacidad y realización fue planteada en el capítulo anterior). Sin embargo, más importante aún, debería ser claro por lo que he dicho de la perspectiva de la capacidad desde su primera presentación que no abogo aquí ni por la igualdad de bienestar ni por la igualdad de capacidad para alcanzar el bienestar**.

Segundo, si la igualdad de recursos no fuera diferente de la igualdad de capacidad y libertad sustantiva, ¿por qué es más interesante, desde el punto de vista normativo, pensar en la primera que en la segunda, si los recursos son tan sólo instrumentalmente importantes como medios para otros fines? Puesto que los recursos son útiles «en orden a otra cosa», como decía Aristóteles, y puesto que el argumento de la igualdad de recursos se basa en definitiva en esa «otra cosa», ¿por qué no poner la igualdad de recursos en su sitio como una manera de alcanzar la igualdad de la capacidad para realizar, si la congruencia entre las dos se mantiene realmente?

No hay, por supuesto, gran dificultad matemática en pensar en un objeto que puede verse como un fin (como utilidad o capacidad) desde el punto de vista de cantidades «equivalentes» de algo distinto (como ingreso o recurso) que sirve como medio para alcanzar el fin correspondiente, siempre que el último sea lo suficientemente fuerte para permitirnos alcanzar cualquier nivel del primero. Esta técnica

* Por ejemplo, la búsqueda *real* de estilos opulentos de vida, que Dworkin no quiere subsidiar, no debe confundirse con la capacidad de regodearse en estilos opulentos, una capacidad que mucha gente puede compartir sin utilizarla realmente.

** Mi Conferencia Tanner de 1979 sobre el uso de la capacidad, que fue publicada como «Equality of What?» en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, vol. I, presentaba la perspectiva de la capacidad no sólo como un contraste con el enfoque rawlsiano de los bienes primarios sino también como un rival y una crítica de cualquier enfoque basado en el bienestar. Dworkin no comenta esto en su primer ensayo sobre igualdad de recursos: «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare» y «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 10, 1981, y la atribución ocurrió por vez primera, hasta donde sé (a menos que me haya perdido algo), en *Virtud soberana*.

ca analítica ha sido muy utilizada en teoría económica, particularmente en análisis de utilidad, para pensar la utilidad no de manera directa sino desde el punto de vista de ingresos equivalentes (la llamada «utilidad indirecta»). La igualdad de capacidad y la dworkiana igualdad de recursos, que puede verse en este sentido como «capacidad indirecta», podrían ser congruentes si y sólo si los mercados de seguros funcionaran de tal manera que bajo la fórmula de Dworkin para la igualdad de recursos todos tuvieran la misma capacidad. Pero entonces ¿por qué emocionarse sólo con la realización instrumental («todos tenemos los mismos recursos, ¡viva!»), en lugar de emocionarse con aquello que realmente importa (todos tienen la misma libertad sustantiva o capacidad)?

Tercero, la congruencia puede no sostenerse en realidad, puesto que los mercados de seguros pueden tratar más fácilmente con unos objetos que con otros. Algunas de las fuentes de la desventaja de la capacidad no surgen de características personales (como la discapacidad), sino de características relacionales y ambientales (como la privación relativa, originalmente discutida en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith). Puede comprobarse fácilmente por qué el mercado de seguros contra tales características no personales es mucho más difícil de encajar en el mercado de seguros con clientes individuales*.

Otra razón para la posibilidad de la no congruencia es que mientras la evaluación de las diferencias interpersonales en la privación es el tema del razonamiento público en mi enfoque, esa evaluación se deja a los operadores atomistas en los mercados de seguros de Dworkin. En el sistema de Dworkin, es la interacción de las respectivas evaluaciones de los diferentes individuos lo que determina los precios de mercado y los niveles de compensación de los distintos tipos de seguros. El mercado se encarga de hacer el ejercicio evaluativo que puede requerir razonamiento público y discusión interactiva.

Cuarto, el objeto de Dworkin, como el de otros enfoques institucionalistas trascendentales, es alcanzar instituciones perfectamente

* Algunas de las razones de la divergencia entre igualdad de recursos e igualdad de capacidades han sido analizadas, entre otros, por Andrew William, «Dworkin on Capability», *Ethics*, núm. 113, 2002, y Roland Pierik e Ingrid Robeyns, «Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory», *Political Studies*, núm. 55, 2007.

justas (en un paso). Pero al cumplir la tarea de promover la justicia a través de la eliminación de los casos de injusticia radical, incluso cuando no hay esperanza de lograr instituciones perfectamente justas (o incluso cualquier acuerdo sobre lo que ellas serían), podemos aprovechar lo que ha sido llamado de manera desdeñosa «una ordenación meramente parcial». El mercado *como si* de seguros contra la discapacidad a la manera de Dworkin ni siquiera pretende ofrecernos medios y métodos para identificar avances de la justicia, debido a su exclusiva concentración en el ejercicio simulado de la justicia trascendental.

Quinto, Dworkin no considera problemáticas la existencia, la singularidad y la eficiencia de los equilibrios del mercado perfectamente competitivo que él necesita para su argumento institucional. Y todo esto se presume, sin mucha defensa, a pesar de lo que sabemos sobre las enormes dificultades que existen en estas presunciones, como se advierte en medio siglo de investigación económica sobre la teoría del «equilibrio general». En efecto, muchas de las características problemáticas, relacionadas con las limitaciones informativas (especialmente la información asimétrica), el papel de los bienes públicos, las economías de escala y otros impedimentos se aplican con particular énfasis a los mercados de seguros¹⁰.

Me temo que existe algún fundamentalismo institucional en el enfoque de Dworkin, y alguna inocencia en su presunción de que una vez hayamos acordado ciertas reglas para la redistribución de recursos basados en seguros, seríamos capaces de olvidar los resultados reales y las capacidades efectivas de que las diferentes personas disfrutan. Se supone que las libertades y los resultados reales se pueden dejar en las seguras manos de la elección institucional a través de mercados *como si*, sin haber tenido siquiera que justificar a posteriori la correspondencia entre lo que las personas esperaban y lo que realmente sucedió. Se supone que los mercados de seguros funcionan como armas de un solo disparo, sin sorpresas, sin repeticiones y sin discusiones sobre lo que se esperaba y sobre lo que realmente sucedió.

Si hay alguna utilidad en el ingenioso artificio dworkiano de los mercados imaginarios de seguros, ella no está en su pretensión de ser una nueva y viable teoría de la justicia distributiva. La igualdad de recursos, a la manera de Dworkin, difícilmente sustituye el enfoque de la capacidad, pero puede servir como una forma —una entre

varias formas*— de entender cómo puede concebirse la compensación de desventajas desde el punto de vista de las transferencias de ingreso. En este difícil terreno, podemos servirnos de cualquier ayuda procedente de experimentos intelectuales, siempre que no pretendan tener poderes imperiales como árbitros institucionales.

Como vimos en el capítulo 3, el avance de la justicia y la eliminación de la injusticia exigen el compromiso conjunto con la elección institucional (para ocuparse, entre otras cosas, de los ingresos privados y los bienes públicos), el ajuste del comportamiento y los procedimientos de corrección de los arreglos sociales basados en la discusión pública sobre qué se promete, cómo funcionan realmente las instituciones y cómo pueden mejorarse las cosas. No podemos claudicar como si fuera posible «desconectar» el razonamiento público interactivo a partir de la prometida virtud de la elección institucional definitiva basada en el mercado. La función social de las instituciones, incluidas las de carácter imaginario, es mucho más compleja.

* Una importante alternativa para suministrar ingreso privado extra a los discapacitados es, por supuesto, la socorrida práctica de ofrecerles servicios sociales gratuitos o subsidiados, un procedimiento central en el Estado de bienestar en Europa. Así funciona, por ejemplo, un sistema nacional de seguridad social, en lugar de dar a los enfermos un mayor ingreso para pagar sus gastos médicos.

13. FELICIDAD, BIENESTAR Y CAPACIDADES

Puesto que se supone que la economía es mi profesión, sin importar lo que yo haga de mi idilio con la filosofía, puedo empezar con el reconocimiento de que mi profesión ha tenido una relación tormentosa con la perspectiva de la felicidad. La economía se describe con frecuencia, en palabras de Thomas Carlyle, como «la ciencia deprimente». Los economistas son vistos con frecuencia como terribles aguafiestas que quieren ahogar la natural alegría de los seres humanos y su cordialidad recíproca en una especie de elaborado brebaje de disciplina económica. En efecto, Edmund Clerihew Bentley colocó los escritos económicos del gran utilitarista John Stuart Mill en el triste recipiente de la economía política, con poca alegría y ninguna cordialidad:

John Stuart Mill
con esfuerzos mil
venció su natural bonhomía
y escribió sus *Principios de Economía*.

¿Es la economía realmente tan hostil a la felicidad y la sociabilidad que la bonhomía debe ser despiadadamente vencida antes de estar en condiciones de considerar la economía política?

Por supuesto, no cabe duda de que la materia de la economía es con frecuencia grave y a veces muy deprimente, y puede ser muy difícil mantener la alegría natural al estudiar el hambre o la pobreza, o tratar de entender las causas y consecuencias del devastador desempleo o de la terrible miseria. Pero así es como debe ser: la alegría

per se no es de gran ayuda en el análisis del desempleo, la pobreza o la hambruna.

¿Pero qué decir de la economía en general, que se ocupa de tantas cuestiones diferentes, de las cuales no todas son terriblemente perturbadoras? ¿Tiene algún sentido dar cabida a la perspectiva de la felicidad y reconocer su importancia para la vida humana y, en consecuencia, para la buena política económica? Ésta es la primera pregunta que consideraré en este capítulo.

La segunda es: ¿cuán adecuada es la perspectiva de la felicidad para juzgar el bienestar o la ventaja de una persona? Podríamos errar si no somos justos al valorar la importancia de la felicidad, si sobrestimamos dicha importancia al juzgar el bienestar de la gente, o si ignoramos las limitaciones de la felicidad como principal o única base de la justicia social o del bienestar social. Además de examinar las conexiones entre felicidad y bienestar, es relevante preguntar cuál es la relación entre la felicidad y la perspectiva de la libertad y la capacidad. Puesto que estoy estudiando la significación de la capacidad, resulta importante examinar la extensión de la divergencia entre las dos perspectivas de la felicidad y la capacidad.

Tercero, ¿cómo se vincula la capacidad con el bienestar de una persona? ¿Una ampliación de la capacidad es siempre un mejoramiento del bienestar? Si no es así, ¿en qué sentido la capacidad es un indicador de la ventaja de una persona?

Estas preguntas serán consideradas enseguida, pero antes quiero discutir el hecho de que la relevancia de la capacidad no se reduce sólo a su papel de informarnos sobre las ventajas de una persona (es en este papel donde la capacidad puede competir con la felicidad), puesto que también tiene implicaciones para los deberes y obligaciones personales, al menos en una perspectiva. Como se observó antes, la capacidad es también un poder, en un sentido en que la felicidad no lo es. ¿Cuán significativas resultan las implicaciones de este contraste para la filosofía política y moral en general y para la teoría de la justicia en particular?

FELICIDAD, CAPACIDAD Y OBLIGACIONES

La cuestión aquí se refiere a la responsabilidad del poder efectivo, que se examinó en el capítulo 9. A diferencia del argumento

contractualista, el tema del deber u obligación del poder efectivo para hacer la diferencia no surge, en esa línea de razonamiento, de la mutualidad de beneficios conjuntos a través de la cooperación o del compromiso hecho en algún contrato social. Se basa más bien en el argumento según el cual si alguien tiene el poder de hacer la diferencia para reducir la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte y razonado argumento para hacer justamente eso (sin tener que disfrazar todo esto como una imaginaria ventaja prudencial en un hipotético ejercicio de cooperación). Es una línea de argumentación que yo sitúo en el análisis de Gautama Buda sobre las obligaciones que acompañan a la efectividad del poder propio, pero que ha surgido en formas distintas en la filosofía política y moral de muchos países y periodos.

La libertad en general y la libertad de acción en particular son partes de un poder efectivo que una persona tiene, y sería un error ver la capacidad, ligada a estas ideas de libertad, sólo como una noción de ventaja humana: se trata también de una preocupación central sobre la comprensión de nuestras obligaciones. Esta consideración sugiere un contraste fundamental entre felicidad y capacidad como ingredientes informativos básicos de una teoría de la justicia, puesto que la felicidad no genera obligaciones en la forma en que la capacidad inevitablemente lo hace, si se admite el argumento sobre la responsabilidad del poder efectivo. A este respecto, hay una significativa diferencia entre bienestar y felicidad, de una parte, y libertad y capacidad, de la otra.

La capacidad tiene un papel en ética social y filosofía política que va mucho más allá de su posición como competidor de la felicidad y el bienestar en tanto guía de la ventaja humana. No insistiré aquí en esta distinción, al menos de manera directa, aun cuando figurará en la explicación acerca de por qué un mejoramiento de la libertad de una persona puede no incrementar necesariamente su bienestar. Me concentraré más bien en la relevancia de la capacidad para la evaluación de los estados y las ventajas de la persona, en contraste con la perspectiva de la felicidad enfatizada en la tradicional economía del bienestar. La cuestión de la obligación relacionada con la capacidad es una parte importante del enfoque general de la justicia de este trabajo.

ECONOMÍA Y FELICIDAD

La disciplina de la economía del bienestar, que es la parte de la economía dedicada a la evaluación de la bondad de los estados de cosas y de las políticas, ha colocado durante mucho tiempo a la felicidad en el centro mismo de la disciplina de la evaluación y la considera como una guía solitaria del bienestar humano y de las ventajas aprovechadas por diferentes personas. En efecto, durante largo tiempo —más de un siglo— la economía del bienestar estuvo dominada por un enfoque específico, el utilitarismo, iniciado por Jeremy Bentham y defendido por John Stuart Mill, Francis Edgeworth, Henry Sidgwick, Alfred Marshall y A. C. Pigou, entre muchos otros líderes del pensamiento económico. Dio a la felicidad un estatuto de importancia única en la evaluación del bienestar y la ventaja, para servir así como la base de la evaluación social y la formulación de políticas públicas. El utilitarismo fue por muchos años algo así como la «teoría oficial» de la economía del bienestar, aunque (como John Roemer ha estudiado con lucidez) hay ahora muchas teorías atractivas¹.

En realidad, incluso una parte sustancial de la economía contemporánea del bienestar es todavía utilitarista, al menos en su forma. Y sin embargo, la importancia de la felicidad en la vida humana ha sido frecuentemente tratada con algún descuido en el discurso económico dominante. Hay considerable evidencia empírica de que a medida que las personas se hacen más ricas en muchos lugares del mundo, con mucho más ingreso para gastar en términos reales que nunca antes, no se sienten más felices que antes. Se han suscitado dudas muy convincentes y bien fundadas sobre la premisa implícita de los pragmáticos abogados del crecimiento económico como una panacea de todos los males económicos, incluidas la miseria y la infelicidad, mediante una pregunta que reproduce el título de un ensayo justamente famoso de Richard Easterlin: «¿Aumentar el ingreso de todos aumentará la felicidad de todos?»². La naturaleza y las causas de «la melancolía» en las vidas de las personas en las economías prósperas han recibido también atención de muchos economistas que han estado dispuestos a dar el paso más allá de la simple presunción funcional según la cual el nivel de utilidad se incrementará siempre con el ingreso y la riqueza. El análisis en parte económico y en parte sociológico de Tibot Scitovsky sobre «la economía triste» (para citar el título de su famoso libro) ha sido un hito en este descuidado campo de investigación³.

Hay escasas razones para dudar de la importancia de la felicidad en la vida humana, y es bueno que la tensión entre la perspectiva del ingreso y la perspectiva de la felicidad reciba por fin más atención que la corriente principal de los economistas. Aun cuando he tenido muchas oportunidades de discutir con mi viejo amigo Richard Layard, no puedo insistir lo suficiente en la importancia que atribuyo a su amplia investigación sobre una paradoja que ha motivado su atractivo y combativo libro *La felicidad: lecciones de una nueva ciencia*: «Hay una paradoja en el corazón de nuestras vidas. La mayoría de la gente quiere más ingreso y pugna por él. Pero a medida que las sociedades occidentales se hacen más ricas, sus gentes no son más felices»⁴. Las preguntas vienen sólo después de que la importancia de la felicidad para la vida humana ha sido plenamente reconocida, con sus implicaciones de largo alcance para los estilos de vida y la consiguiente aceptación del hecho de que la relación entre ingreso y felicidad es mucho más compleja que lo que los teóricos del ingreso tienden a suponer.

Esas cuestiones se refieren al estatuto de otras maneras de juzgar la bondad de las vidas humanas, y a la importancia de la libertad en la forma en que vivimos, y a si todas estas otras preocupaciones deben verse como secundarias o subsidiarias de la utilidad o determinantes o instrumentales para aumentar la felicidad. La cuestión central no es la significación de la felicidad, sino la supuesta insignificancia de todo lo demás, en lo que parecen insistir muchos abogados de la perspectiva de la felicidad.

EL ALCANCE Y LOS LÍMITES DE LA FELICIDAD

Resulta difícil negar que la felicidad es extremadamente importante y tenemos una excelente razón para tratar de promover la felicidad de la gente, incluida la nuestra. Richard Layard, en su bien razonada y gozosa (debería decir creadora de felicidad) defensa de la perspectiva de la felicidad, puede haber subestimado un poco nuestra habilidad para considerar cuestiones difíciles, pero es fácil advertir qué quiere decir cuando afirma: «Si se nos pregunta por qué importa la felicidad, no podemos ofrecer ninguna razón adicional o externa. Es obvio que importa»⁵. Ciertamente, la felicidad es un logro vital, cuya importancia es aparente.

Los problemas aparecen cuando se alega que «la felicidad es ese fin supremo porque, a diferencia de todos los demás, es un bien evidente por sí mismo». Layard apunta al hecho de que «la Declaración de Independencia de Estados Unidos dice que es un objetivo autoevidente»⁶. (De hecho, lo que la Declaración de Independencia dice es que resulta «autoevidente» que cada uno está dotado por su Creador de ciertos derechos inalienables y que entre ellos figura el derecho a la felicidad —entre otros objetivos— que no es enteramente diferente de todos los demás). Es la reivindicación de que en últimas nada más importa —la libertad, la igualdad, la fraternidad o lo que fuere—, lo que puede no coincidir tan fácilmente con lo que la gente piensa acerca de lo que parece bueno por sí mismo. Esto es así bien porque examinemos lo que movió a la gente en la Revolución Francesa hace más de doscientos años, bien porque consideremos lo que la gente defiende hoy en la práctica política o en el análisis filosófico (este último incluye, por ejemplo, el énfasis supremo de Robert Nozick en la naturaleza autoevidente de la importancia de la libertad y la concentración singular de Ronald Dworkin en la igualdad como la virtud soberana)⁷. Algo más sería necesario en materia de razonamiento para dar a la felicidad la posición única que Layard quiere darle, en lugar de decir que es buena de manera autoevidente.

A pesar de la creencia categóricamente expresada por Layard según la cual al defender el criterio de la felicidad «no podemos ofrecer ninguna razón adicional o externa», en realidad él ofrece una razón, una razón plausible. Al disputar el argumento de las capacidades, Layard presenta su crítica: «Pero a menos que podamos justificar nuestros fines con los sentimientos de la gente, existe un riesgo cierto de paternalismo». La evitación del paternalismo es de seguro una razón externa, diferente de la bondad autoevidente y supuestamente indiscutible de la felicidad. Layard invoca el cargo de paternalismo —«jugar a ser Dios y decidir lo que es bueno para los demás»— contra cualquier observador social que vea cómo los indigentes sin esperanza se adaptan con frecuencia a su indigencia para hacer su vida más soportable, sin conseguir que la indigencia desaparezca.

La presunción operativa de Layard radica en la coda de su comentario cuando nos pide que nos abstengamos de hacer lo que pensamos que es «bueno para los demás, incluso si ellos nunca llegan a creerlo».

¿Es esto justo para aquellos cuyas opiniones Layard quiere refutar? Lo que quieren los críticos de la aceptación no razonada de la privación persistente es más razonamiento acerca de lo que aflige a los de abajo, con la esperanza de que, con más escrutinio, los indigentes «bien adaptados» verían y sentirían razones suficientes para refunfuñar. En el capítulo 7 se vio cómo la obediente y resignada aceptación por las mujeres de su sometimiento en la India tradicional ha ido cediendo en las últimas décadas ante cierto «descontento creativo» en demanda de cambio social, y cómo en este cambio cumple un papel clave el cuestionamiento de la aceptación pasiva de las mujeres, sin queja ni inquietud, de su condición subordinada*. La función de la discusión pública interactiva sobre la tolerancia de la indigencia crónica desempeña un papel importante, cumplido con frecuencia por los movimientos de las mujeres, pero también, de manera más general, por la revisión política radical de las fuentes de la desigualdad en la India.

Podemos razonar —y razonamos con frecuencia— con nosotros mismos en nuestra reflexión y con los demás en las discusiones públicas acerca de la confiabilidad de nuestras convicciones y reacciones mentales para verificar que nuestros sentimientos inmediatos no nos engañen. De la insistencia del rey Lear en que tenemos que ponernos en la posición de los otros para ser capaces de evaluar nuestras propias inclinaciones (por ejemplo, la inclinación a aceptar sin crítica que el juez injurie al ladrón sincero) al argumento de Adam Smith acerca de cómo las personas culturalmente aisladas, aun en la gloria intelectual de la Atenas clásica, pueden tener razón para escrutar sus sentimientos positivos sobre la práctica común del infanticidio en esa sociedad, la necesidad de razonar sobre nuestros sentimientos sin escrutar puede ser defendida de modo convincente**.

Esto se aplica también a la función de la educación pública hoy, por ejemplo en materia de cuidados médicos, hábitos alimenticios y de uso del tabaco, y es relevante para entender la necesidad de

* Me gustaría que mi amigo Richard Layard pudiera poner un poco de Mill en su benthamismo integral.

** Para un excelente análisis de la necesidad de escrutinio constante de nuestras vidas, creencias y prácticas, véase Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, Nueva York, 1989.

debate abierto sobre la inmigración, la intolerancia racial, la carencia de derechos asistenciales o la condición de las mujeres en la sociedad, sin desatar el supuesto paternalismo. Hay mucho razonamiento que puede —y en muchas sociedades logra— desafiar la incontestada hegemonía de los sentimientos sin examinar sobre todo lo demás.

EL INTERÉS PROBATORIO DE LA FELICIDAD

A pesar de su importancia, la felicidad difícilmente puede ser lo único que tenemos razón para valorar, ni la única medida para evaluar las otras cosas que apreciamos. Pero cuando al estado de felicidad no se le otorga un papel tan imperialista, puede ser considerado, con buena razón, como una actividad humana muy importante, entre otras. La capacidad de ser feliz es, de igual modo, un aspecto principal de la libertad que tenemos buena razón para valorar. La perspectiva de la felicidad ilumina una parte críticamente importante de la vida humana.

Además de su propia importancia, también se puede considerar que la felicidad tiene cierto interés probatorio y cierta pertinencia. Tenemos que tomar nota del hecho de que el logro de otras cosas que valoramos (y tenemos razón para valorar) influye con frecuencia en nuestro sentimiento de felicidad, generado por esa realización. Es natural encontrar placer en nuestro éxito al lograr lo que tratábamos de lograr. De igual manera, desde el punto de vista negativo, nuestro fracaso en alcanzar lo que valoramos puede ser una fuente de desencanto. De tal suerte que la felicidad y la frustración están relacionadas, respectivamente, con nuestros éxitos y fracasos al buscar el cumplimiento de nuestros objetivos, con independencia de cuáles son dichos objetivos. Esto puede ser de gran relevancia circunstancial en la verificación de si las personas triunfan o fracasan en conseguir lo que valoran y tienen razón para valorar.

Este reconocimiento, sin embargo, no tiene que llevarnos a creer que valoramos las cosas que valoramos tan sólo porque no conseguirlas nos frustraría. En su lugar, las razones que tenemos para la valoración de nuestros objetivos (no importa cuán remotos estén de la mera búsqueda de la felicidad) ayudan realmente a explicar por qué podemos sentirnos razonablemente felices por lo

grar lo que tratamos de lograr y frustrados por no conseguirlo. La felicidad puede entonces tener mérito indicativo al estar típicamente relacionada con nuestros éxitos y fracasos en la vida. Esto es así aun cuando la felicidad no sea lo único que buscamos o tengamos razón para buscar.

EL UTILITARISMO Y LA ECONOMÍA DEL BIENESTAR

Retorno ahora al tratamiento de la felicidad en la economía en general y en lo que se llama economía del bienestar en particular (que trata del bienestar de las personas, tanto como tema de interés cuanto como guía para la formulación de políticas). Los utilitaristas, como Bentham, Edgeworth, Marshall o Pigou, no vieron mayor dificultad en afirmar que el orden de preferencias en materia de bondad social y la selección de opciones tienen que hacerse simplemente con base en la suma total de los bienestar individuales. Y consideraban que el bienestar individual está representado por la «utilidad» individual y se identifica típicamente con la felicidad individual. Ellos también tendían a ignorar los problemas de desigualdad en la distribución del bienestar y de la utilidad entre las personas. Así, todos los estados alternativos se juzgaban por la suma total de felicidad que pudiera encontrarse en los respectivos estados, y las políticas alternativas se evaluaban según la «felicidad total» que resultara de tales políticas.

El tema de la economía del bienestar sufrió un fuerte golpe en la década de 1930 cuando los economistas fueron persuadidos por los argumentos de Lionel Robbins y otros (bajo la influencia del positivismo lógico), según los cuales las comparaciones interpersonales de la utilidad carecen de base científica y no pueden hacerse de forma razonable. Se alegaba que la felicidad de una persona no podía compararse de ninguna manera con la de otra. «Cada mente es inescrutable por las otras mentes», afirmaba Robbins al citar a W. S. Jevons, «y no es posible un común denominador de sentimientos»⁸.

Este rechazo es muy problemático por cuanto hay reglas plausibles para la evaluación comparativa de las penas y alegrías de la vida humana e, incluso cuando persisten áreas de duda y disputa, no es difícil advertir por qué los acuerdos surgen fácilmente de ciertas comparaciones interpersonales y generan así una ordenación parcial (un tema

que he tratado en otro lugar)*. Estos acuerdos se reflejan también en el lenguaje que empleamos para describir la felicidad de las distintas personas, que no coloca a diferentes seres humanos en islas diferentes**. Sería difícil seguir, digamos, la tragedia de *El rey Lear* si las comparaciones interpersonales no comunicaran nada.

Sin embargo, puesto que los economistas se convencieron con demasiada rapidez de que había algo metodológicamente incorrecto en la utilización de la comparación interpersonal de las utilidades, la versión integral de la tradición utilitaria muy pronto cedió su lugar, en las décadas de 1940 y 1950, a una versión empobrecida de la confianza en la utilidad o en la felicidad. Llegó a ser conocida como «nueva economía del bienestar» y sólo mantuvo el énfasis en las utilidades (que se conoce como «bienestarismo»), pero prescindió por completo de las comparaciones interpersonales. La base informativa de la economía del bienestar permaneció estrechamente confinada a las utilidades, pero las formas permitidas de utilización de la información sobre la utilidad fueron aún más restringidas por la prohibición de las comparaciones interpersonales de las utilidades. El bienestarismo sin las comparaciones interpersonales es, en efecto, una base informativa muy restrictiva para los juicios sociales. Podríamos discutir si la misma persona es más feliz en un estado que en otro, pero nos han dicho que no podríamos comparar la felicidad de una persona con la de otra.

LIMITACIONES E IMPOSIBILIDADES INFORMATIVAS

Fue en el contexto de la investigación abierta sobre formulaciones aceptables del bienestar social donde Kenneth Arrow presentó

* Véase mi *Elección colectiva y bienestar social*, que abogaba por el uso sistemático de las comparaciones interpersonales del bienestar bajo la forma de ordenamientos parciales según la teoría de la elección social. Véase también mi ensayo «Interpersonal Comparisons of Welfare», en *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982. Véase también Donald Davidson, «Judging Interpersonal Interests», y Allan Gibbard, «Interpersonal Comparisons: Preference, Good and the Intrinsic Reward of a Life», en Jon Elster y Aanund Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Sobre cuestiones relacionadas, véase Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004.

** La disciplina del lenguaje al reflejar un aspecto de la objetividad se discutió en los capítulos 1 y 5.

su conocido «teorema de la imposibilidad». Su libro *Social Choice and Individual Values* [Elección social y valores individuales], publicado en 1951, lanzó el nuevo campo de la teoría de la elección social⁹. Como se vio en el capítulo 4, Arrow consideraba un conjunto de condiciones aparentemente benignas que vinculan las elecciones u opciones sociales al conjunto de preferencias individuales, y las asumió como un conjunto mínimo de requisitos que cualquier procedimiento decente de evaluación social tiene que satisfacer. Arrow mostraba que es imposible satisfacer de manera simultánea esas condiciones en apariencia modestas. El teorema de la imposibilidad precipitó una crisis fundamental en la economía del bienestar y es, en efecto, un hito en la historia de los estudios políticos y sociales tanto como de la economía.

Al formular el problema de la elección social basada en las preferencias individuales, Arrow adoptó el punto de vista (conforme a lo que en ese entonces era la tradición dominante) según el cual «la comparación interpersonal de utilidades no tiene sentido»¹⁰. La combinación de apoyarse sólo en las utilidades individuales y negarse a cualquier uso de la comparación interpersonal de utilidades tuvo un papel decisivo en la formulación del teorema de la imposibilidad.

Permítanme ilustrar un aspecto de esta dificultad. Consideremos, por ejemplo, el problema de escoger entre diferentes distribuciones de un pastel entre dos o más personas. Resulta que, desde el punto de vista de la disponibilidad de información en el esquema de Arrow en 1951, no podemos, en efecto, guiarnos por ninguna consideración de equidad que requeriría la identificación de los ricos frente a los pobres. Si «ser rico» o «ser pobre» se define en términos de ingreso o de posesión de mercancías, entonces se trata de una característica no relacionada con la utilidad que no podemos invocar en el sistema de Arrow a causa de la exigencia de basarnos sólo en las utilidades. Pero tampoco podemos identificar a una persona como rica o pobre por tener un alto o bajo nivel de felicidad puesto que ello entrañaría la comparación interpersonal de utilidades o felicidades, que está descartada. Las consideraciones de equidad básicamente pierden su aplicabilidad en este esquema. La extensión de la felicidad como un indicador de la situación de la persona se aplica de manera separada a cada individuo —sin comparación alguna entre los niveles de felicidad de dos personas diferentes— y la métrica de la felicidad no sirve de nada para evaluar la desigualdad y tomar nota de las exigencias de la equidad.

Toda esta restricción de la información nos deja con un tipo de procedimientos de decisión que constituyen realmente una variante u otra de los métodos de votación (como la decisión mayoritaria). Puesto que no necesitan ninguna comparación interpersonal, estos procedimientos de votación permanecen disponibles en el esquema informativo de Arrow. Pero estos procedimientos tienen problemas de consistencia (discutidos en el capítulo 4), como habían observado hace más de doscientos años los matemáticos franceses Condorcet y Borda. Por ejemplo, una alternativa A puede derrotar a B en un voto mayoritario, mientras B derrota a C, y C derrota a A, todos en una elección mayoritaria. Nos quedamos entonces con la posibilidad nada atractiva de tener un método dictatorial de evaluación social (por ejemplo, entregárselo a una persona, el dictador, cuyas preferencias determinarían las opciones sociales). Un proceso de toma de decisiones de carácter dictatorial puede ser, por supuesto, ferozmente consistente, pero sería inaceptable desde el punto de vista político y está de hecho descartado de manera explícita por una de las condiciones de Arrow (la de «no dictadura»). Así es como surge la imposibilidad de Arrow. Un buen número de otros resultados de imposibilidad fueron identificados muy poco después, en gran medida bajo la sombra del teorema de Arrow, con diferentes axiomas pero similares conclusiones desalentadoras.

Los medios y métodos para resolver tales imposibilidades han sido ampliamente explorados desde esos días de pesimismo y, entre otras cosas, se ha establecido con claridad que enriquecer la base informativa de la elección social es una importante necesidad para la superación de las implicaciones negativas de un sistema de decisiones con carencia de información (como inevitablemente ocurre con los sistemas electorales, en especial cuando se aplican a cuestiones económicas y sociales). En primer término, las comparaciones interpersonales de las ventajas y desventajas de los individuos han de desempeñar un papel central en tales juicios sociales. Si la utilidad es el indicador escogido de la ventaja individual, entonces la comparación interpersonal de utilidades se convierte en una necesidad crucial para un sistema viable de evaluación social.

Esto no implica, sin embargo, negar que es posible tener mecanismos de elección social sin ninguna comparación interpersonal de ventajas o utilidades, pero las pretensiones de tales mecanismos para satisfacer las exigencias de la justicia se debilitan por su incapacidad

de comparar el bienestar y las ventajas relativas de diferentes personas mediante escalas congruentes*. De manera alternativa, como se vio antes, los insumos de información en un ejercicio de elección social bajo la forma de ordenamientos individuales también pueden ser interpretados de modo distinto que como clasificaciones de utilidades o escalas de felicidad. En efecto, el propio Arrow lo ha señalado así, y la naturaleza del debate sobre la consistencia de los sistemas de elección social puede ser —y ha sido— desplazada a un espacio más amplio a través de la reinterpretación de las variables incorporadas en el modelo matemático subyacente a tales sistemas de elección social. La cuestión ha sido discutida en el capítulo 4 sobre «Voz y elección social», y ciertamente «voz» es una idea muy diferente y mucho más versátil que el concepto de felicidad¹¹.

En este contexto, se han planteado poderosas preguntas acerca de la sabiduría de apoyarse sólo en la utilidad —interpretada como felicidad o satisfacción de los deseos— como base para la evaluación social, es decir, la aceptación del bienestarismo. Da la casualidad de que el bienestarismo en general es un enfoque muy especial de la ética social. Una de sus mayores limitaciones radica en que la misma colección de bienestares individuales puede dar lugar a una visión social general muy diferente, con distintos arreglos sociales, oportunidades y libertades.

El bienestarismo exige que la evaluación no preste atención directa a ninguna de esas diferentes características (no utilitarias), únicamente a la utilidad o la felicidad asociadas con ellas. Pero el mismo conjunto de utilidades puede implicar, en un caso, serias violaciones de los derechos humanos fundamentales, mas no en otro. O puede implicar la denegación de algunas libertades individuales reconocidas en un caso pero no en otro. Sin importar lo que suceda en estos otros respectos, el bienestarismo exigiría todavía que esas diferencias se ignoraron en los ejercicios evaluativos, de tal suerte que cada alternativa sea juzgada sólo por la utilidad total generada. Hay algo muy

* Entre los buenos ejemplos de tal ejercicio de elección social se incluye el modelo clásico del «problema de la negociación» de John Nash: «The Bargaining Problem», *Econometrica*, núm. 18, 1950, y también trabajos recientes e innovadores como la exploración institucional de Marc Fleurbaey: «Social Choice and Just Institutions», *Economics and Philosophy*, núm. 23, 2007, y *Fairness, Responsibility and Welfare*, Clarendon Press, Oxford, 2008, que buscan la simetría de los procesos pero no invocan de manera explícita la comparación interpersonal del bienestar.

peculiar en la insistencia de que no se conceda ninguna importancia intrínseca a nada distinto de la utilidad o la felicidad en la evaluación de estados o políticas de carácter alternativo.

La desatención se aplica con fuerza a las libertades, incluidas las oportunidades sustantivas —lo que a veces se llaman libertades «positivas» (por ejemplo, la libertad de tener educación gratuita o accesible, o la libertad de tener atención médica básica)—. Pero la desatención se aplica también a las libertades «negativas» que exigen la ausencia de interferencia intrusiva de los otros, incluido el Estado (por ejemplo, el derecho a la libertad)*. El bienestarismo demanda una visión muy limitada de la evaluación normativa y de la economía del bienestar. Una cosa es considerar importante la utilidad, que lo es, y otra muy distinta insistir en que nada más importa. En particular, podemos tener mucha razón para querer que se tome atenta nota de las consideraciones de libertad en la evaluación de los arreglos sociales.

Segundo, la limitación informativa se hace aún más fuerte por la particular interpretación utilitarista del bienestar individual, que se juzga por entero desde el punto de vista de la felicidad o de la satisfacción de deseos y anhelos. Esta estrecha visión del bienestar individual puede ser especialmente restrictiva cuando se hacen comparaciones interpersonales de privación. Esta cuestión requiere alguna discusión.

FELICIDAD, BIENESTAR Y VENTAJA

El cálculo utilitarista basado en la felicidad o la satisfacción de los deseos puede ser profundamente injusto con quienes son indigentes de manera persistente, pues nuestra disposición mental y nuestros deseos tienden a ajustarse a las circunstancias, en especial para hacer la vida tolerable en situaciones adversas. A través de la «acomodación» con el propio predicamento de desesperación la vida se hace más o

* Debo señalar aquí que el uso de la distinción entre libertades «positivas» y «negativas» en la economía del bienestar tiende a ser diferente al contraste filosófico planteado por Isaiah Berlin en su clásica conferencia de 1969 en Oxford sobre «Los dos conceptos de libertad», cuya clave era la diferencia entre las restricciones *internas* y *externas* de la capacidad de una persona para hacer cosas que pueda tener razón para valorar. Véase I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londres, 1969.

menos soportable para los de abajo, como las minorías oprimidas en las comunidades intolerantes, los sufridos trabajadores en los sistemas industriales explotadores, los precarios aparceros en un mundo de incertidumbre o las deprimidas amas de casa en las culturas profundamente sexistas. La gente desesperadamente pobre puede carecer del coraje para desear cualquier cambio radical y típicamente tiende a ajustar sus deseos y expectativas a lo poco que ve como factible. Se entrenan para disfrutar de las pequeñas misericordias.

El mérito práctico de tales ajustes para las personas en posiciones adversas de carácter crónico es fácil de entender: se trata de una manera de vivir en paz con pobreza persistente. Pero los ajustes también tienen el efecto de distorsionar la escala de utilidades bajo la forma de felicidad o satisfacción de los deseos. Desde el punto de vista del placer o de la satisfacción de los deseos, las desventajas de los indigentes desesperados pueden aparecer entonces como mucho menores que a la luz de un análisis más objetivo de su pobreza y su opresión. La adaptación de las percepciones y expectativas tiende a desempeñar un papel clave en la perpetuación de las desigualdades sociales, incluida la relativa privación de las mujeres*.

La perspectiva de la felicidad ha recibido recientemente un fuerte apoyo, y no sólo de Richard Layard¹². Importa aclarar las distintas cuestiones implicadas en esta renovada defensa de la perspectiva utilitarista de la felicidad: la tentativa de revivir la filosofía de la Ilustración en el siglo XVIII, tal como fue articulada por Jeremy Bentham¹³. Tenemos que examinar en particular si —y hasta qué punto— estas tesis pueden aceptarse sin negar lo que acaba de decirse sobre las escalas adaptativas de felicidad en relación con la pobreza persistente.

En este contexto, es de gran importancia distinguir entre las comparaciones interpersonales del bienestar y las comparaciones entre estados de la misma persona. El fenómeno adaptativo afecta sobre todo la confiabilidad de las comparaciones interpersonales de utilidades al restar importancia a la evaluación de las penalidades de los

* He discutido los efectos de largo alcance de los ajustes adaptativos de las escalas de utilidad para la pobreza en mi «Equality of What?», en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, vol. 1; *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, y *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Ámsterdam, 1985. Véase también Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

indigentes crónicos, debido a que las pequeñas satisfacciones con las cuales tratan de hallar algún placer tienden a reducir su aflicción sin eliminar —o incluso sin disminuir de manera sustancial— las carencias reales que caracterizan sus empobrecidas vidas. Pasar por alto la intensidad de su desventaja, tan sólo debido a su capacidad de experimentar un poco de alegría en sus vidas, difícilmente constituye una buena manera de lograr una adecuada comprensión de las exigencias de la justicia social.

Éste es quizá un problema menos serio para hacer comparaciones de la misma persona. Puesto que la felicidad no es irrelevante para la calidad de la vida, aun cuando no es una buena guía para todos los demás aspectos que pueden tener también considerable relevancia, la experiencia de cierta alegría a través de las expectativas de adaptación y del mayor «realismo» en los deseos puede verse como una ganancia clara para las personas que lo consiguen. Esto puede considerarse como un punto en la dirección de atribuir alguna importancia a la felicidad y la satisfacción de los deseos aun cuando vengan generadas por la adaptación a la indigencia persistente. Hay cierto sentido obvio en ese reconocimiento. Sin embargo, incluso para la misma persona, el uso de la escala de la felicidad puede ser muy engañoso si conduce a la ignorancia de la significación de otras privaciones que pueden no ser bien juzgadas en dicha escala.

En efecto, la relación entre circunstancias sociales y percepciones también produce otros problemas para la métrica mental de las utilidades, pues nuestras percepciones pueden tender a cegarnos frente a las privaciones que realmente tenemos, lo cual puede salir a relucir con una comprensión más clara y mejor informada. Permítanme ilustrar el asunto con un ejemplo que tiene que ver con la salud y la felicidad.

SALUD: PERCEPCIÓN Y MEDIDA

Una de las complicaciones al evaluar estados de salud se debe al hecho de que la comprensión de una persona sobre su propia salud puede estar limitada por falta de conocimientos médicos y por inadecuada familiaridad con la información comparativa. Más generalmente, hay un contraste conceptual entre la visión «interna» de la

salud basada en la propia percepción del paciente, y la visión «externa» basada en las observaciones y los exámenes de los profesionales de la medicina. Mientras las dos perspectivas pueden ser con frecuencia combinadas de manera provechosa (un buen médico practicante estaría interesado en ambas), puede haber también considerable tensión entre las evaluaciones basadas en los dos diferentes puntos de vista¹⁴.

La visión externa ha sido muy criticada recientemente, en especial en los vigorosos análisis antropológicos de Arthur Kleinman y otros, por ofrecer una mirada distanciada y menos sensible de la salud y la enfermedad¹⁵. Estas obras destacan la importancia de ver el sufrimiento como un aspecto central de la enfermedad. Ninguna estadística médica vista mecánicamente puede suministrar una comprensión adecuada de esta dimensión de la mala salud puesto que el dolor, como anotaba Wittgenstein, es una cuestión de auto-percepción. Si usted *siente* dolor, entonces usted *tiene* dolor, y si usted *no siente* dolor, entonces ningún observador externo puede rechazar de manera razonable la idea de que usted *no tiene* dolor. Para tratar con este aspecto de la enfermedad, los planificadores de la salud, los responsables de la asignación de los recursos económicos y los expertos en análisis de costo/beneficio se apoyan en un material empírico que puede ser deficiente. En estas materias es necesario recurrir al rico discernimiento suministrado por la investigación antropológica.

Resulta, en efecto, razonable sostener que las decisiones sobre la salud pública con mucha frecuencia no responden al sufrimiento real de los pacientes y a la experiencia de la cura. De otra parte, al evaluar este debate, que ha figurado tanto en discusiones pasadas como en discusiones actuales, también tienen que ser consideradas las limitaciones de la perspectiva interna*. Aun cuando para la evaluación sensorial la prioridad de la visión interna difícilmente puede ser disputada, la práctica médica no se ocupa sólo de la dimensión sensorial de la mala salud, por importante que sea. Basarse en la pro-

* La morbilidad autopercibida, en efecto, se emplea ampliamente en las estadísticas sociales, y el escrutinio de estas cifras plantea dificultades que pueden desorientar las políticas públicas sobre atención sanitaria y estrategia médica. He discutido algunos de los problemas implicados en «Health: Perception versus Observation», *British Medical Journal*, núm. 324, 2002.

pia opinión del paciente sobre cuestiones médicas resulta problemático porque la visión interna puede estar seriamente limitada por su conocimiento y experiencia social. Una persona criada en una comunidad con muchas enfermedades y pocas facilidades médicas puede inclinarse a considerar «normales» ciertos síntomas que se pueden prevenir. Como los deseos y placeres adaptativos, aquí se plantea también una cuestión de adaptación a las circunstancias sociales, con consecuencias más bien oscuras. Este tema se ha estudiado ya en el capítulo 7.

Mientras la visión «interna» resulta privilegiada con respecto a cierta información (de naturaleza sensorial), puede ser muy deficiente en otros casos. Existe una fuerte necesidad de situar en su contexto social la información estadística sobre la autopercepción de la enfermedad y tener en cuenta los niveles de educación, la disponibilidad de facilidades médicas y la información pública sobre enfermedades y curas. Mientras la visión «interna» de la salud merece atención, apoyarse en ella para evaluar la atención sanitaria o la estrategia médica puede ser extremadamente engañoso.

Ese reconocimiento tiene relevancia para la política sanitaria, y más generalmente para la buena salud que recibe la influencia de muchas variables distintas de las estrechamente definidas «políticas de salud» (como la educación general y las desigualdades sociales)*. Sin embargo, para nuestro tema, lo que pone en evidencia la laguna entre percepciones de salud y condiciones reales de salud son las limitaciones de la perspectiva de la evaluación subjetiva al juzgar el bienestar de las personas. La felicidad, el placer y el dolor tienen su propia importancia, pero tratarlos como guías de uso general para

* El importante contraste entre políticas de salud *per se* y políticas que producen avances en la salud ha sido extensamente investigado por Jennifer Prah Ruger, «Aristotelian Justice and Health Policy: Capability and Incompletely Theorized Agreements», tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1998, que será publicada por Clarendon Press como *Health and Social Justice*. Véanse también su «Ethics of the Social Determinants of Health», *Lancet*, núm. 364, 2004, y «Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law», *Cornell Journal of Law and Public Policy*, núm. 15, 2006, así como la tesis doctoral de Sridhar Venkatapuram, *Health and Justice: The Capability of Being Healthy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. La Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS), presidida por Michael Marmot, examina las implicaciones de política de una más amplia comprensión de la determinación de la salud (*Closing the Gap in a Generation: Health Equity Through Action on the Social Determinants of Health*, WHO, Ginebra, 2008).

todos los aspectos del bienestar sería, al menos en parte, un salto en la oscuridad.

BIENESTAR Y LIBERTAD

Paso ahora a la tercera pregunta identificada antes: ¿cómo se relaciona la capacidad con el bienestar de una persona? Al lado de ésta, tenemos que abocar también la cuestión de si una expansión de la capacidad da pie de manera invariable a un mejoramiento del bienestar.

Como se ha visto, la capacidad es un aspecto de la libertad y se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas. Cualquier afirmación de que una evaluación de la capacidad tiene que ser una buena guía para el bienestar de una persona ha de interpretarse con dos importantes distinciones: (1) el contraste entre capacidad de acción y bienestar; y (2) la distinción entre libertad y realización. Ambas diferencias han aparecido ya, en otros contextos, en capítulos anteriores de este libro. Pero podemos discutir de manera más directa estos contrastes a fin de evaluar la relación entre capacidad y bienestar.

La primera distinción es entre promoción del bienestar de la persona y búsqueda de los fines generales vinculados a la capacidad de acción de la persona. La capacidad de acción abarca todos los fines que una persona tiene razón para adoptar, que pueden incluir *inter alia* fines distintos del avance de su propio bienestar. La capacidad de acción puede generar así preferencias diferentes de las relacionadas con el bienestar. Los objetivos de la capacidad de acción de una persona incluirán habitualmente *inter alia* su propio bienestar, por lo cual capacidad de acción y bienestar tendrán algo en común (por ejemplo, un incremento del bienestar, dadas otras cosas, tendería a implicar una mayor capacidad de acción para la realización). De igual modo, un fracaso en alcanzar los objetivos del bienestar también puede provocar frustración y reducir así el bienestar. Existen estas y otras conexiones entre bienestar y capacidad de acción, pero ellas no hacen que los dos conceptos sean congruentes.

La segunda distinción es entre realización y libertad para realizar, discutida en el capítulo 11. Este contraste puede aplicarse tanto a la perspectiva del bienestar como a la de la capacidad de acción. Estas dos distinciones juntas producen cuatro conceptos diferentes de ventaja en relación con una persona: (1) «realización del bienestar»;

(2) «realización de la capacidad de acción»; (3) «libertad para el bienestar», y (4) «libertad para la capacidad de acción». Podemos tener una clasificación cuádruple de puntos de interés evaluativo para ponderar la ventaja humana, con base en dos distinciones diferentes¹⁶.

La ponderación de cada uno de estos cuatro tipos de beneficio implica un ejercicio evaluativo, pero no el *mismo* ejercicio. Ellos pueden tener también un peso dispar en cuestiones para las cuales la evaluación y la comparación de ventajas individuales son relevantes. Por ejemplo, para determinar el grado de privación de una persona que pide ayuda al Estado o a otros, presumiblemente su bienestar puede ser más relevante que el éxito de su capacidad de acción (por ejemplo, el Estado puede tener más razón para ayudar a una persona a superar el hambre o la enfermedad que a levantar un monumento a su héroe favorito, incluso si la persona atribuyera más importancia al homenaje que al hambre o a la enfermedad).

Más aún, para la formulación de la política estatal para los ciudadanos adultos, la libertad para el bienestar puede ser de mayor interés en este contexto que la realización del bienestar. Por ejemplo, el Estado puede tener razón para ofrecer a la persona oportunidades adecuadas para superar el hambre, pero no en insistir que la persona tiene que aceptar esa oferta sin falta*. Ofrecer a todos la oportunidad de vivir una vida mínimamente decente no tiene que combinarse con la insistencia en que todos hagan uso de todas las oportunidades que el Estado ofrece. Por ejemplo, autorizar una cantidad adecuada de alimento para todos no tiene que combinarse con una prohibición estatal del ayuno.

Tomar nota de las realizaciones de la capacidad de acción o de la libertad para la capacidad de acción desplaza el foco de atención de la persona como un mero vehículo de bienestar y deja de ignorar la importancia de sus propios juicios y prioridades con los cuales se relaciona la capacidad de acción. En consonancia con esta distinción, el contenido del análisis de la capacidad también puede asu-

* Existe una seria complicación para la política social cuando la capacidad de la familia para evitar el hambre de todos sus miembros no se traduce en ese logro debido a las diferentes prioridades de los miembros dominantes de la familia (por ejemplo, cuando el varón dominante es más entusiasta con sus fines que con los intereses de cada miembro de la familia). La distancia entre la capacidad y la realización que surge de tales decisiones multipersonales tiende a fortalecer la relevancia de la perspectiva de la realización al evaluar la ventaja de todas las personas implicadas.

mir diferentes formas. La capacidad de una persona puede caracterizarse como libertad para el bienestar (que refleja la libertad de avanzar el propio bienestar) y como libertad para la capacidad de acción (que refleja la libertad para avanzar fines y valores que la persona tenga razón para avanzar). Mientras que la primera puede ser de más interés general para la política pública (como la superación de la pobreza, en la forma de superación de la privación de la libertad para el bienestar), la segunda puede ser presumiblemente de interés primario para el sentimiento personal sobre los propios valores. Si una persona atribuye mayor importancia a un fin o a una regla de conducta que al bienestar personal, se trata de una decisión que ella ha de tomar (salvo en casos especiales, como la discapacidad mental que pueda evitar que una persona piense claramente en sus prioridades).

Las distinciones discutidas aquí también pueden responder a la cuestión de si la capacidad de una persona puede ir en contra de su bienestar. En efecto, la libertad para la capacidad de acción —y esa particular versión de la capacidad— puede, por razones ya estudiadas, ser contraria a la búsqueda solitaria del bienestar personal o al cultivo de la libertad para el bienestar. No hay misterio en esa divergencia. Si los objetivos de la capacidad de acción difieren de la maximización del bienestar personal, entonces se colige que la capacidad vista como libertad para la capacidad de acción puede divergir tanto de la perspectiva de la realización del bienestar cuanto de la perspectiva de la libertad para el bienestar. Como se vio en el capítulo 9 y también al comienzo de éste, cuando más capacidad incluye más poder que pueda influir en las vidas de otras personas, una persona puede tener buena razón para usar la capacidad mejorada —la más amplia libertad para la capacidad de acción— para elevar las vidas de otros, en especial si son relativamente desaventajados, en lugar de concentrarse sólo en su propio bienestar.

Y por la misma razón, no hay misterio en entender que la ventaja de una persona como agente puede, muy posiblemente, ir en contra de la ventaja de esa misma persona desde el punto de vista del bienestar. Cuando, por ejemplo, Mohandas Gandhi fue liberado de su arresto domiciliario por las autoridades británicas de la India, su libertad para la capacidad de acción (y de manera típica su realización de la capacidad de acción) se expandió, pero al mismo tiempo las privaciones que asumió y las penas que aceptó como parte de su cam-

paña de no violencia para la independencia del país tuvieron algunos efectos negativos sobre su bienestar personal, que él estaba dispuesto a admitir por su causa. En efecto, incluso la decisión de Gandhi de ayunar durante largos periodos por razones políticas fue un claro reflejo de la prioridad de su capacidad de acción sobre su propio bienestar.

Tener más capacidad desde el punto de vista de la libertad para la capacidad de acción es una ventaja, pero sólo en esa perspectiva específica y no —al menos no necesariamente— en la perspectiva del bienestar. Aquellos que son incapaces de encontrar algún sentido a la idea de ventaja, excepto desde el punto de vista de su interés propio (hay escuelas de pensamiento que van en esa dirección, como se vio en el capítulo 8), tendrían dificultad en ver por qué la libertad para la capacidad de acción puede tenerse como una ventaja para la persona implicada. Pero uno no tiene que ser un Gandhi (o un Martin Luther King, un Nelson Mandela o una Aung San Suu Kyi) para entender que los objetivos y las prioridades podrían extenderse mucho más allá de los estrechos límites del bienestar personal.

14. IGUALDAD Y LIBERTAD

La igualdad no sólo estaba entre las principales exigencias revolucionarias en la Europa y las Américas del siglo XVIII. También ha habido un consenso extraordinario sobre su importancia en el mundo posterior a la Ilustración. En un libro anterior, *Nuevo examen de la desigualdad*, comenté el hecho de que cada teoría normativa de la justicia social que ha recibido apoyo y defensa en tiempos recientes parece exigir la igualdad de algo, algo que esa teoría considerada como particularmente importante¹. Las teorías pueden ser enteramente diversas (orientadas a la libertad igual, el ingreso igual o el trato igual de los derechos o las utilidades de todos), y pueden combatir las unas contra las otras, pero aun así tienen la característica común de querer la igualdad de algo (algún aspecto significativo en el respectivo enfoque).

No resulta sorprendente que la igualdad figure de manera prominente en las contribuciones de los filósofos políticos que serían considerados como «igualitarios» y en Estados Unidos como «liberales»: John Rawls, James Meade, Ronald Dworkin, Thomas Nagel o Thomas Scanlon, por citar a unos pocos. Lo más significativo es que esa igualdad se exige en una cierta forma básica incluso por quienes disputan sobre «el alegato en favor de la igualdad» y expresan escepticismo acerca de la importancia central de «la justicia distributiva». Por ejemplo, Robert Nozick puede no inclinarse hacia la igualdad en la utilidad (como James Meade) o la igualdad en la posesión de bienes primarios (como John Rawls) y, sin embargo, exige igualdad en los derechos de libertad: que ninguna persona debe tener más derecho a la libertad que otra. James Buchanan, el pionero fundador de la «teo-

ría de la elección pública» (en algunos aspectos una versión rival de signo conservador de la teoría de la elección social), quien parece ser bastante escéptico sobre la reivindicación de la igualdad, incorpora el trato igual, tanto legal como político, de las personas (e igual respeto a la objeción de conciencia frente a las propuestas de cambio) en su visión de la buena sociedad². En cada teoría, la igualdad se busca en algún espacio (es decir, desde el punto de vista de algunas variables relacionadas con ciertas personas), un espacio que se considera central en esa teoría*.

¿Esta generalización se aplica al utilitarismo? Tal sugerencia sería abiertamente rechazada pues los utilitaristas en general no quieren la igualdad en las utilidades disfrutadas por diferentes personas, sino más bien la maximización de la suma total de utilidades, sin consideración a la distribución, lo cual no parece muy igualitario. Y sin embargo, hay una igualdad que buscan los utilitaristas, a saber, el trato igual de los seres humanos al atribuir igual importancia a las ganancias y pérdidas de las utilidades de todos, sin excepción. En la insistencia en iguales cargas sobre las ganancias de las utilidades de todos, el objetivo utilitarista emplea un tipo especial de igualitarismo incorporado en su contabilidad. En efecto, es precisamente este aspecto igualitario el que guarda relación con el principio fundacional del utilitarismo de «dar igual peso a los intereses iguales de todas las partes» (para citar a Richard Hare, uno de los grandes utilitaristas de nuestro tiempo) y al requisito utilitarista de asignar siempre «el mismo peso a todos los intereses individuales» (para citar a John Harsanyi, otro maestro del utilitarismo contemporáneo)³.

¿Hay alguna significación particular asociada a esta similitud formal en querer igualdad de algo, algo que cada teoría normativa con-

* La crítica de G. A. Cohen a John Rawls en *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, Cambridge, 2008), por permitir desigualdades con base en incentivos dentro de sus principios de justicia, que he comentado antes en el capítulo 2, puede verse como una crítica del filósofo por no tomar en serio de manera suficiente su propio razonamiento sobre la importancia de igualar los bienes primarios para definir la justicia perfecta. Cohen no niega la relevancia de las restricciones de la conducta y de otras restricciones en la elaboración de las políticas públicas, al punto de que su reproche a Rawls se refiere tan sólo a la caracterización trascendental de la sociedad perfectamente justa. Como se vio antes, Rawls incorpora elementos no trascendentales en su pensamiento sobre la justicia, y esto podría estar presente aquí, en su opción de no extender las exigencias sobre el comportamiento en un mundo postcontractual para asumir una conducta justa libre de incentivos.

sidera muy importante? Es tentador pensar que esto tiene que ser una coincidencia, pues las similitudes son enteramente formales y no versan sobre la sustancia de «la igualdad de qué». Y sin embargo, para alguna fórmula igualitaria la necesidad de defender una teoría indica la significación ampliamente atribuida a la no discriminación, que puede verse como motivada por la idea de que en ausencia de dicho requisito una teoría normativa sería arbitraria y sesgada. Parece haber aquí un reconocimiento de la necesidad de cierta forma de imparcialidad para la viabilidad de una teoría*. Desde el punto de vista del criterio de Thomas Scanlon sobre la necesidad de principios que ninguno de los implicados pueda «rechazar razonablemente», puede haber una fuerte conexión entre aceptabilidad general y no discriminación, que exige que, en cierto nivel básico, las personas tienen que ser vistas como iguales y que sus rechazos importan**.

IGUALDAD, IMPARCIALIDAD Y SUSTANCIA

El enfoque de la capacidad, del cual se ocupan varios de los capítulos precedentes, se inspira en el entendimiento, discutido antes, de que la cuestión realmente crítica es «igualdad de qué» en lugar de si necesitamos igualdad en cualquier espacio***. Decir esto no es afirmar que la última cuestión sea insignificante. Ni que haya tanto acuerdo en exigir igualdad en un espacio u otro determina el carácter justo de la suposición. Ciertamente es posible asumir que todas estas teorías están equivocadas. ¿Qué otorga a la característica compartida tal plausibilidad? Ésta es una gran cuestión a la cual difícilmente haremos justicia aquí, pero vale la pena considerar la dirección en la cual tenemos que mirar en busca de una posible respuesta.

La exigencia de tener a las personas como iguales (en algunas importantes perspectivas) se refiere a la exigencia normativa de imparcialidad y a las reivindicaciones asociadas de objetividad. Esto no

* Este reconocimiento puede ser relacionado con los argumentos examinados en el capítulo 5.

** El criterio de Scanlon ha sido discutido antes, en los capítulos 5 a 9.

*** La importancia de esa cuestión y el lugar de la capacidad al responder a ella se trataron en mi Conferencia Tanner de 1979 en la Universidad de Stanford: «Equality of What?», en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures in Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, vol. 1.

puede, por supuesto, ser considerado como una respuesta autosuficiente, completa por sí misma, puesto que las justificaciones aceptables de imparcialidad y objetividad también tienen que ser materia de escrutinio (en el capítulo 5 se estudiaron algunas ideas en esa perspectiva). Pero tal es el tipo de escrutinio que implicaría la comprensión de por qué cada una de las preeminentes teorías de la justicia tiende a incluir alguna forma de tratar a las personas como iguales en cierto nivel básico (básico para la respectiva teoría).

Ser un igualitario no es, en ningún sentido obvio, una característica unitiva, dados los desacuerdos sobre las formas de responder a la pregunta «igualdad de qué». En efecto, es precisamente porque existen tan sustantivas diferencias sobre la aprobación por varios autores de diferentes espacios en los cuales se recomienda la igualdad que el hecho de que hay una similitud igualitaria básica en los respectivos enfoques de estos autores ha tendido a escapar a la atención. La similitud es, sin embargo, de cierta importancia.

Para ilustrar este punto, permítanme referirme a la colección de interesantes e importantes ensayos que ha editado William Letwin, titulada *Against Equality* [Contra la igualdad]⁴. En uno de los artículos poderosamente razonados de la colección de Letwin, Harry Frankfurt critica «la igualdad como ideal moral» y disputa de manera muy convincente las tesis de lo que llama el igualitarismo económico como «la doctrina para la cual es deseable que todos tengan la misma cantidad de ingreso y de riqueza (dinero, en suma)»⁵. Aunque en el lenguaje escogido para expresar este rechazo Frankfurt interpreta su polémica como un argumento contra «la igualdad como ideal moral», ello obedece ante todo a que él emplea esa expresión general para referirse específicamente a una versión particular del «igualitarismo económico»: «Esta versión del igualitarismo económico (para abreviar, simplemente “igualitarismo”) también puede ser formulada como la doctrina según la cual no debe haber desigualdades en la distribución del dinero». Frankfurt disputa la exigencia específica de una interpretación común del igualitarismo económico mediante (1) la impugnación de que tal igualdad tiene interés intrínseco, y (2) la demostración de que ella conduce a la violación de valores intrínsecamente importantes, valores que se vinculan de manera estrecha a la necesidad de prestar igual atención a todos en alguna otra forma, más relevante. La elección del espacio para la igualdad es entonces críticamente importante en el desarrollo de las bien sustentadas tesis de Frankfurt⁶.

Todo esto encaja en el patrón general de un argumento contra la igualdad en algún espacio, con fundamento en que viola el más importante requisito de la igualdad en algún otro espacio. Vistas así, las batallas sobre cuestiones de distribución tienden a ser no sobre «por qué igualdad» sino sobre «igualdad de qué». Puesto que algunas áreas de concentración (para identificar los espacios correspondientes en los cuales se busca la igualdad) están tradicionalmente asociadas con exigencias de igualdad en filosofía política, económica o social, es la igualdad en esos espacios (por ejemplo, ingreso, riqueza, utilidades) la que tiende a aparecer bajo el nombre de «igualitarismo», mientras que la igualdad en otros espacios (por ejemplo, derechos, libertades o lo que se considera como justos merecimientos de las personas) parecen reivindicaciones antiigualitarias. Pero no debemos dejarnos atrapar por las convenciones de la caracterización, y tenemos que notar también la básica similitud entre todas estas teorías que alegan en pro de la igualdad en algún espacio, e insisten en la prioridad igualitaria en dicho espacio, mientras disputan —explícitamente o por implicación— las exigencias rivales de la igualdad en otros espacios (en su opinión, menos relevantes).

CAPACIDAD, IGUALDAD Y OTRAS PREOCUPACIONES

Si la igualdad es importante, y la capacidad constituye, en efecto, un rasgo central de la vida humana (como he tratado de sostener en este libro), ¿no sería justo suponer que debemos exigir igualdad de capacidad? Tengo que decir que la respuesta es no, por varias razones. Podemos, por supuesto, atribuir significación a la igualdad de capacidad, pero ello no implica que tengamos que exigirla incluso si entra en conflicto con otras importantes consideraciones. A pesar de su significación, la igualdad de capacidad no derrota de un solo golpe todas las otras consideraciones de peso (incluidos otros significativos aspectos de la igualdad), con las cuales puede entrar en conflicto.

Primero, la capacidad es, como he tratado de subrayar, sólo un aspecto de la libertad, relacionada con las oportunidades sustantivas, y no puede prestar adecuada atención a la rectitud y la equidad implicadas en los procedimientos que tienen relevancia para la idea de la justicia. Mientras que la idea de capacidad tiene considerable mérito en la evaluación del aspecto de oportunidad de la libertad, no puede

tratar de manera apropiada con el aspecto de proceso de la libertad. Las capacidades son características de las ventajas individuales, y si bien pueden incorporar algunos aspectos de los procesos implicados (como se vio en el capítulo 11), no llegan a decirnos lo suficiente sobre la equidad o la rectitud de tales procesos, o sobre la libertad de los ciudadanos para invocar y utilizar procesos equitativos.

Ilustremos este punto con lo que puede parecer como un ejemplo muy áspero. Está bien establecido que, aun disfrutando de los mismos cuidados, las mujeres tienden a vivir más tiempo que los hombres, con tasas de mortalidad más bajas en cada grupo de edad. Si uno estuviera preocupado exclusivamente con la capacidad (y nada más), y en particular con la igualdad de capacidad para vivir largo tiempo, sería posible construir un argumento para dar a los hombres mejor atención médica relativa que a las mujeres para compensar la desventaja masculina natural. Pero dar a las mujeres menor atención médica que a los hombres para los mismos problemas de salud violaría de modo flagrante un significativo requisito de la equidad procesal (en particular, tratar a personas diferentes de manera similar en asuntos de vida y muerte), y es razonable alegar que, en casos de este tipo, las exigencias de la equidad en el aspecto de proceso de la libertad podrían anular con razón cualquier concentración exclusiva en el aspecto de oportunidad de la libertad, incluida la prioridad en la igualdad en la expectativa de vida.

Mientras la perspectiva de la capacidad puede ser muy importante para juzgar las oportunidades sustantivas de las personas (y resulta mejor, como he sostenido, la evaluación de la equidad en la distribución de las oportunidades que los enfoques alternativos concentrados en ingresos, bienes primarios o recursos), ello no va de ninguna manera en contra de la necesidad de prestar atención completa al aspecto de proceso de la libertad en la evaluación de la justicia*. Una teoría de la justicia —o más generalmente una teoría adecuada de la elección social normativa— tiene que estar viva tanto para la rectitud de los procesos implicados como para la equidad y la eficiencia de las oportunidades sustantivas que la gente puede disfrutar.

La capacidad es, en efecto, nada más que una perspectiva desde el punto de vista de la cual se pueden evaluar en forma razonable las

* Se puede hacer un argumento similar sobre el contenido de los derechos humanos, tal como dicha idea es generalmente entendida, y así se verá en el capítulo 17.

ventajas y desventajas de la persona. Esa perspectiva es significativa por sí misma, y es también críticamente importante para las teorías de la justicia y de la evaluación política y moral. Pero ni la justicia ni la evaluación política y moral pueden preocuparse sólo de las oportunidades y ventajas generales de los individuos en una sociedad*. El tema del proceso justo y del trato justo va más allá de las ventajas generales de los individuos hacia otras preocupaciones —en especial procedimentales—, las cuales no pueden ser atendidas de forma adecuada mediante la sola concentración en las capacidades.

La cuestión central concierne aquí a las múltiples dimensiones en las cuales importa la igualdad, que no puede reducirse a un solo espacio, llámese ventaja económica, recursos, utilidades, calidad de vida o capacidades. Mi escepticismo frente a un entendimiento unifocal de las exigencias de la igualdad (en este caso, aplicada a la perspectiva de la capacidad) es parte de una crítica más amplia de una visión unifocal de la igualdad.

Segundo, aun cuando he alegado en pro de la importancia de la libertad para juzgar las ventajas personales, y en consecuencia para evaluar la igualdad, puede haber *otras* exigencias sobre los juicios relativos a la distribución, las cuales pueden no ser consideradas como exigencias de igual libertad general para diferentes personas en ningún sentido claro. En efecto, como sugiere el ejemplo de la Introducción sobre los tres niños que se disputan una flauta, el argumento de uno de los niños a ser reconocido por haber fabricado el instrumento con sus propias manos no podría ser descartado con facilidad. El razonamiento que confiere un importante estatus a los esfuerzos y las recompensas que deben asociarse con el trabajo, que también sustenta ideas normativas como la de explotación, puede sugerir bases para hacer una pausa antes de insistir de manera exclusiva en la igualdad de capacidad⁷. La literatura sobre la explotación del trabajo industrial y los salarios injustos que reciben quienes hacen el «trabajo real» tiene una fuerte conexión con esta perspectiva.

* En efecto, incluso desde el punto de vista de la caracterización que hace Rawls de los distintos problemas de la justicia, la capacidad rivaliza únicamente con el uso de los bienes primarios para juzgar las ventajas relativas en el principio de diferencia, lo cual deja por fuera otras cuestiones, como el lugar de las libertades personales y la necesidad de procedimientos equitativos.

Tercero, la capacidad no habla con una sola voz pues puede ser definida de diferentes formas, que incluyen la distinción entre libertad para el bienestar y libertad para la capacidad de acción (discutida en el capítulo anterior). Además, como se ha visto ya, la clasificación de las capacidades, incluso con un foco específico (como la capacidad de acción o el bienestar) no necesita generar una ordenación completa, en particular debido a las variaciones razonables (o ambigüedades ineludibles) en la elección de pesos relativos para ser asignados a los diferentes tipos de capacidades o de actividades. Mientras una ordenación parcial puede ser adecuada para juzgar las desigualdades en ciertos casos, en especial para identificar algunas situaciones de flagrante desigualdad, ésta no necesita producir juicios claros de desigualdad en otras instancias. Todo esto no indica que sea inútil prestar atención a la reducción de la desigualdad de capacidades. Esa es de seguro una gran preocupación, pero resulta importante advertir los límites del alcance de la igualdad de capacidad como parte de las exigencias de la justicia.

Cuarto, la igualdad no es en sí misma el único valor del cual tiene que preocuparse una teoría de la justicia, y no es siquiera el único tema para el cual resulta útil la idea de capacidad. Si hacemos la simple distinción entre consideraciones de agregación y consideraciones de distribución en justicia social, la perspectiva de la capacidad, con su indicación de una importante forma de evaluar ventajas y desventajas, tiene implicaciones para ambas preocupaciones. Por ejemplo, una institución o una política puede ser bien defendida no porque mejora la igualdad de capacidad sino porque expande las capacidades de todos (incluso si no hay ganancia en la distribución). La igualdad de capacidad o, de manera más realista, la reducción de la desigualdad de capacidad, ciertamente apela a nuestra atención, pero lo propio sucede también con el avance general de las capacidades de todos.

Al negar la concentración exclusiva en la igualdad de capacidad, o en las consideraciones basadas en la capacidad en general, no descalificamos el papel críticamente significativo de las capacidades en la idea de la justicia (discutida antes en los capítulos 11 a 13). La búsqueda razonada de un elemento muy importante de la justicia social, que no desplaza todo lo demás, todavía puede tener un papel crucial en la empresa de mejorar la justicia.

CAPACIDAD Y LIBERTADES PERSONALES

Como se comentó en el capítulo 2, al separarnos del énfasis de John Rawls sobre los bienes primarios en el principio de diferencia para atender las cuestiones de distribución, y al incorporar el ambicioso papel de las capacidades en ese ejercicio, no hay intención oculta de controvertir el razonamiento del filósofo sobre otros temas. Estos temas incluyen la prioridad de la libertad, que constituye la materia del primer principio de la teoría de la justicia de Rawls.

En efecto, como he sostenido en el capítulo 2, hay buenas bases para dar una cierta prioridad real a la libertad personal (aunque no necesariamente en la forma lexicográfica extremista de Rawls). Conceder una posición especial —una preeminencia general— a la libertad va mucho más allá de tomar atenta nota de su importancia como una de las muchas influencias sobre la ventaja general de una persona. La libertad es útil, en efecto, como el ingreso y otros bienes primarios, pero eso no es todo lo que implica su importancia, puesto que toca nuestras vidas en un nivel muy básico y exige que otros deban respetar estas preocupaciones profundamente personales que todos tendemos a tener.

Es crucial tener en mente esta distinción cuando comparamos las reivindicaciones rivales de bienes primarios y capacidades para un limitado propósito en la evaluación de la justicia: cómo evaluar las preocupaciones generales sobre la distribución con base en las comparaciones de las ventajas individuales generales. Éste es, por supuesto, el tema del principio de diferencia de Rawls, pero se trata apenas de una parte de una más amplia teoría de la justicia rawlsiana. Cuando se reivindica, como yo lo he hecho, que las capacidades pueden cumplir la función de juzgar las ventajas generales de diferentes personas mejor que los bienes primarios, entonces eso es lo que se afirma y no otra cosa. Aquí no se alega que la perspectiva de la capacidad pueda hacerse cargo del trabajo que exigen otras partes de la teoría de Rawls, en particular el estatus especial de la libertad y las exigencias de la equidad procedimental. Las capacidades no pueden cumplir esta labor mejor que los bienes primarios. La competencia entre bienes primarios y capacidades se circunscribe a un terreno limitado, en un dominio específico, interesado en la evaluación de las ventajas generales que tienen los distintos individuos.

Puesto que estoy en general de acuerdo con el razonamiento rawlsiano que subyace al primer principio, esto es, la importancia de la prioridad en la libertad personal igualmente compartida por todos, quizá sea útil considerar si esta prioridad tiene que ser tan absoluta como el filósofo propone. ¿Por qué cualquier violación de la libertad, por significativa que sea, tiene que ser invariablemente considerada como más grave para una persona o una sociedad que el sufrimiento del hambre, las epidemias y otras calamidades? Como se discutió en el capítulo 2, tenemos que distinguir entre dar cierta prioridad a la libertad (sin tratarla simplemente como uno de los elementos de un gran paquete de bienes primarios, puesto que la libertad es tan central en nuestras vidas), y la exigencia «extremista» de conceder una prioridad *lexicográfica* a la libertad, de suerte que consideremos que la menor ganancia de libertad —no importa cuán pequeña— es razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida —no importa cuán grandes—.

Rawls alega persuasivamente en favor de la primera, y sin embargo escoge la segunda en la formulación del principio de diferencia. Pero, como se ha visto, las matemáticas de la ponderación diferencial permiten muchas posibilidades intermedias entre el extremo de no asignar ningún peso extra a la libertad y el extremo de darle completa prioridad sobre todo lo demás. Podemos ser rawlsianos en el primer sentido, en cuanto se refiere a la «prioridad de la libertad», sin suscribirnos al segundo.

El grado exacto de prioridad que puede darse, en un caso particular, a la libertad personal sería ciertamente un buen tema para el razonamiento público, pero el éxito principal de Rawls aquí consiste en mostrar por qué la libertad personal ha de tener un lugar preeminente en el razonamiento público en general. Su obra ha ayudado a generar la comprensión de que en el mundo en que vivimos la justicia exige una preocupación muy especial por las libertades que todos compartimos*. Importa observar aquí que la libertad tiene un lugar en un arreglo social justo que va más allá de reconocer que ella es parte de la ventaja personal, en la misma forma que el ingreso o la riqueza

* Compartir es muy importante aquí, en lugar de exigir libertad para unos y no para otros. La crítica de Mary Wollstonecraft al respaldo de la Independencia estadounidense por parte de Edmund Burke, sin plantear al mismo tiempo la cuestión de la libertad de los esclavos, se examinó en el capítulo 5.

za. Al mismo tiempo que el papel de las libertades sustantivas en la forma de capacidades es subrayado en este trabajo (en divergencia con Rawls), no es necesario negar la función especial de la libertad*.

LAS CARACTERÍSTICAS PLURALES DE LA LIBERTAD

Dada la importancia de las distintas formas de la libertad en las teorías de la justicia, conviene entrar en un examen más cercano de sus contenidos, que constituyen un verdadero campo de batalla en la literatura. El término «libertad» se emplea de muchas maneras distintas, y algo más hay que decir sobre su dominio.

La distinción particular entre el aspecto de oportunidad y el aspecto de proceso de la libertad ha sido explorada en el capítulo 11. La pluralidad de aspectos de la libertad también puede ser enfocada e identificada de otras formas. La libertad para lograr lo que uno razonablemente quiere lograr se refiere a una variedad de factores, que pueden tener relevancia variable para diferentes conceptos de libertad.

La cuestión de si una persona puede producir los objetos de su elección razonada es crucial para la idea de libertad que se estudia aquí, de la cual es parte la noción de capacidad**. Pero la efectividad de la preferencia puede ocurrir de diversas formas. Primero, una persona puede producir el resultado escogido a través de sus propias acciones y generar ese efecto particular: éste es el caso del control directo. Pero el control directo no es necesario para la efectividad. Segundo, hay una consideración más amplia de si las preferencias de

* La prioridad de la libertad desempeña un papel importante en el resultado de la elección social que se presenta en mi «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, núm. 78, 1970. John Rawls comenta lúcidamente esta conexión en su ensayo «Social Unity and Primary Goods», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Volveré más adelante sobre este tema.

** Para ver la libertad como poder para producir el resultado que uno desea mediante evaluación razonada, se plantea, por supuesto, la cuestión subyacente de si la persona ha tenido una oportunidad adecuada para razonar acerca de lo que realmente quiere. En efecto, la oportunidad de la evaluación razonada no puede ser sino una parte importante de cualquier entendimiento sustantivo de la libertad. Como se vio en el capítulo 8, ésta es una cuestión central en la evaluación de la racionalidad de la preferencia y de la opción.

una persona pueden ser efectivas, a través de control directo o de la ayuda de otros. Las ilustraciones del «poder indirecto» para producir los resultados preferidos varían desde casos simples de actuación a través de un abogado, amigos leales o conocidos hasta casos más complejos en los cuales un médico toma una decisión por una persona para producir un resultado que el paciente realmente querría, dados el conocimiento y la comprensión: éste es el caso del poder efectivo. La importancia del poder efectivo a través del control indirecto plantea alguna discusión, sobre todo porque es muy común ver la libertad como control y como opción de hacer ciertas cosas por uno mismo.

Muchas de las libertades que ejercemos en sociedad funcionan a través de procesos diferentes al control directo⁸. Por ejemplo, una víctima herida e inconsciente tras un accidente puede no tomar las decisiones sobre su salud, pero en tanto el médico escoja un curso de acción que el paciente preferiría si hubiera estado consciente, no hay violación de la libertad de la víctima. En efecto, hay una afirmación de esa libertad en el sentido de «poder efectivo», si la elección del médico está guiada por lo que el paciente hubiera querido⁹. Ésta es una cuestión distinta del bienestar del paciente tal como él mismo lo ve, que puede guiar también al médico. Aun cuando respetar la libertad del paciente puede con frecuencia tener los mismos requisitos que el avance de su bienestar, los dos no tienen que coincidir. Por ejemplo, un médico puede respetar la oposición conocida del paciente inconsciente a los medicamentos derivados de experimentos crueles con animales, aun cuando en opinión del médico el bienestar del paciente podría haber mejorado precisamente con ese medicamento. La orientación del bienestar puede diferir —posiblemente de manera muy tajante— de las exigencias de la libertad efectiva del paciente.

La idea de la libertad efectiva puede extenderse a casos más complejos de arreglos sociales, por ejemplo cuando las autoridades civiles a cargo del control de enfermedades infectocontagiosas se proponen eliminar las epidemias locales (lo que la gente quiere, como se sabe). La idea de la efectividad se aplicaría al grupo y a sus miembros, y la libertad efectiva asume aquí una forma social o cooperativa, pero todavía se trata de un caso de efectividad sin ningún responsable individual del control específico de la decisión social. La distinción es entre las autoridades locales que aplican cierta política con base

en lo que la gente quiere y en lo que, dada la opción, escogería, y las autoridades que ejecutan esa política porque mejoraría, en opinión de los administradores, el bienestar del pueblo local. La segunda es, por supuesto, una razón de mérito suficiente, pero no es la misma que la primera (aunque los dos argumentos tienen conexiones causales) puesto que las consideraciones sobre el bienestar pueden influir de manera plausible en la elección —o en lo que sería la elección— de las personas implicadas.

Una distinción diferente se plantearía entre ser capaz de obtener cierto resultado precisamente por tener esa preferencia, quizá de conformidad con las preferencias de los otros implicados (por ejemplo, una persona que quiera la eliminación de las epidemias al unísono con otros en esa región, una preferencia que en definitiva puede guiar la política pública), y ser capaz de obtener lo que se quiere gracias a la buena suerte. Bien puede ser, por una u otra razón, que ocurra precisamente lo que la persona quiere. Hay satisfacción aquí, pero no necesariamente efectividad de las preferencias propias, pues puede no haber influencia de las prioridades de uno en lo que sucede (puede no ser lo que la persona quiere, de manera individual o conjunta, lo que produce el resultado). Aquí no sólo no hay control (directo o indirecto), sino que no hay siquiera ejercicio de poder, por cualquier medio, para producir un resultado congruente con las propias preferencias. Uno tiene éxito con un conjunto de preferencias pero no necesariamente con otro.

Por ejemplo, la práctica religiosa de una persona puede estar de acuerdo con lo que el Estado desea aplicar, y la persona puede entonces ver satisfechas sus preferencias religiosas sin que ellas cumplan papel alguno en las decisiones estatales. Puede parecer como si no hubiera nada sustancial que pueda ser llamado «libertad» en la buena suerte de la persona, y desde el punto de vista de la obtención de un determinado resultado —a través de control directo o indirecto— este escepticismo sobre la presencia de la libertad está justificado, pues la persona no resulta efectiva en conseguir lo que quiere, sino que más bien se encuentra en una situación favorable*. Y sin embargo, la libertad de la

* Philip Pettit adopta esta posición y ve la libertad tan sólo como de «contenido independiente» (de suerte que la efectividad es independiente de lo que la persona quiere). Véanse su *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 2009, y «Capability and Freedom: A Defense of Sen», *Economics and Philosophy*, núm. 17, 2001.

persona para vivir como le gustaría puede contrastar de manera tajante con el predicamento de alguien que profesa creencias heterodoxas y puede enfrentarse a obstáculos para practicarlas (en otra época, podría haber sido tan desdichado como para caer en manos de la Inquisición). Hay una libertad de cierta importancia en ser capaz de seguir el estilo de vida que se prefiera, a pesar de que no hay libertad de opción (es decir, con prescindencia del contenido de la propia preferencia). Cuando, por ejemplo, Akbar pronunció y legalizó su decisión en favor de la libertad según la cual «nadie deberá sufrir interferencias por razón de la religión y todos pueden escoger la religión que les guste», él garantizó la libertad efectiva de muchas personas —en efecto, una mayoría de sus súbditos que antes padecieron discriminación por no ser musulmanes— y sin embargo esos individuos no habrían podido detener a Akbar si él hubiera optado por algo distinto.

Esta distinción se relaciona con la que vamos a discutir ahora, que implica el contraste entre la capacidad en general y la capacidad sin dependencia, destacada en un enfoque específico de la libertad llamado «republicano», desarrollado en particular por Philip Pettit. Pero espero que la discusión precedente haya contribuido a establecer la necesidad de ver la libertad en términos plurales, en lugar de verla con una sola característica.

CAPACIDAD, DEPENDENCIA E INTERFERENCIA

Algunas personas usan los términos *liberty* y *freedom* como si fueran intercambiables y significaran lo mismo*. En los argumentos de Rawls sobre la prioridad de la libertad [*liberty*] existe, sin embargo, una preocupación especial por la libertad en las vidas personales y en particular por la libertad frente a la interferencia intrusiva de otros, incluido el Estado. Al ir más allá de lo que las personas pueden —tenida cuenta de todo— hacer realmente, Rawls investiga también la importancia

* Las palabras inglesas *freedom* y *liberty* se traducen habitualmente al español como «libertad». El autor las emplea como sinónimos a lo largo de casi todo el libro, por lo cual el traductor las ha trasladado hasta ahora como «libertad». Pero en esta sección del capítulo 14 el autor parece atribuirles diferente significación, aunque no las define ni las distingue de manera explícita y emplea con mucha mayor frecuencia *freedom* que *liberty*. Por tal razón, en este pasaje el traductor ha optado por añadir entre corchetes la expresión original inglesa sólo cuando se trata de *liberty*. [N. del T.]

que para las personas tiene la libertad [*liberty*] de vivir sus propias vidas como querrían, y en particular la libertad [*liberty*] de no ser molestado por la interferencia de otros. Y ése es, por supuesto, el territorio clásico de la obra pionera *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill¹⁰.

En algunas teorías de la libertad, por ejemplo en la llamada teoría «republicana» o «neorromana», la libertad [*liberty*] no se define sólo como lo que la persona es capaz de hacer en cierta esfera, sino también como la exigencia de que los otros no puedan eliminar dicha capacidad incluso si quieren hacerlo. En esta perspectiva, la libertad [*liberty*] de una persona puede verse comprometida, incluso si no hay interferencia, tan sólo por la existencia de un poder arbitrario de otro que pudiera obstaculizar la libertad de la persona a actuar como querría, aun si dicho poder de intervenir no se ejerce realmente¹¹.

Philip Pettit ha argumentado con fundamentos «republicanos» en contra de la visión de la libertad como capacidad, puesto que una persona puede tener la capacidad de hacer muchas cosas que dependen del «favor de otros», y ha sostenido que en la medida en que las opciones reales o realizaciones de la persona sean dependientes en esta forma, ella no es realmente libre. Pettit lo explica así: «Imagine que usted tiene una disposición para escoger entre A y B que es decisiva independientemente del contenido, pero que su disfrute de esa preferencia decisiva depende de la buena voluntad de quienes lo rodean... Se puede decir que usted tiene preferencias decisivas pero que su carácter decisivo es dependiente del favor»*. Ciertamente, ser libre para hacer algo con independencia de otros (así que no importa lo que ellos quieren) confiere a la libertad sustantiva una fuerza que está ausente cuando esa libertad de hacer esa cosa está condicionada a la ayuda o a la tolerancia de otros, o depende de una coincidencia («da la casualidad») entre lo que la persona quiere hacer y lo

* Philip Pettit, «Capability and Freedom: A Defence of Sen», *Economics and Philosophy*, núm. 17, 2001, p. 6. No me refiero aquí a la parte defensiva de la argumentación de Pettit sino a su parte crítica sobre mi énfasis en la capacidad, en la cual sugiere que debería extenderse en la perspectiva «republicana» de tal suerte que las capacidades dependientes del favor no cuenten como libertades reales. Pettit ve esto como una extensión natural de la idea de capacidad y su defensa (tal como yo las he presentado): «Según mi interpretación, la teoría de la libertad de Sen coincide con el enfoque republicano en este énfasis sobre la conexión entre libertad y no dependencia». Veo la relevancia de esta conexión, pero tengo que alegar que ambos conceptos —el republicano y el de la libertad basada en la capacidad— tienen valor, pues reflejan distintos aspectos de la idea ineludiblemente plural de la libertad.

que las otras personas, que podrían haberlo evitado, de hecho quieren. Para poner un caso extremo, se puede ciertamente alegar que las personas esclavizadas siguen siendo esclavas aun si sus opciones nunca entran en conflicto con la voluntad de su amo.

No hay duda de que el concepto republicano de libertad es importante y capta un aspecto de nuestras intuiciones acerca de los reclamos de la libertad. Mi discrepancia se refiere a que la idea republicana de libertad puede reemplazar la perspectiva de la capacidad como libertad. Hay cabida para ambas ideas, lo cual no tiene que ser fuente de tensión, a menos que insistamos en una idea unifocal de libertad, contra la cual ya he ofrecido mis argumentos.

Consideremos tres casos alternativos relacionados con A, una persona discapacitada que no puede hacer ciertas cosas por sí misma sin ayuda*.

Caso 1. La persona A no tiene ayuda de otros y por tanto es incapaz de salir de su casa.

Caso 2. La persona A siempre tiene ayuda del sistema de seguridad social en su localidad o de voluntarios y, como resultado, es plenamente capaz de salir de su casa cuando quiere y moverse libremente.

Caso 3. La persona A tiene sirvientes bien remunerados que obedecen —y tienen que obedecer— sus órdenes, y es plenamente capaz de salir de su casa cuando quiere y moverse libremente.

En términos de «capacidad», definida según el enfoque de la capacidad, los casos 2 y 3 son muy similares en cuanto a la persona discapacitada (esto se refiere sólo a la libertad de la persona discapacitada y no a la de sus sirvientes, que plantearía otras cuestiones), y ambos contrastan en la misma forma con el caso 1, en el cual A carece de la capacidad en cuestión. Hay claramente algo de sustancia en este contraste entre ser capaz de hacer algo y no ser capaz de hacerlo, puesto que importa lo que una persona es realmente capaz de hacer.

El enfoque republicano, sin embargo, vería a la persona discapacitada como no libre en los casos 1 y 2: en el caso 1 porque no puede hacer lo que quiere (salir de su casa) y en el caso 2 porque su habili-

* Este ejemplo es una adaptación de mi «Réplica» al ensayo de Pettit, junto con otras dos interesantes e importantes contribuciones de Elizabeth Anderson y Thomas Scanlon en *Economics and Philosophy*, núm. 17, 2001.

dad para hacer lo que quiere (salir de su casa) depende del contexto. que aquí sería el sistema de seguridad social, o incluso del favor, que aquí sería la buena voluntad o generosidad de otros. Ciertamente, se puede decir que A es libre en el caso 3 en un sentido en que no lo es en el caso 2. El enfoque republicano capta esta diferencia y tiene un poder de diferenciación que el enfoque de la capacidad no tiene.

Empero, todo esto no niega la importancia de la distinción en la cual se concentra el enfoque de la capacidad: ¿puede la persona hacer realmente estas cosas o no? Hay un contraste extremadamente importante entre el caso 1, por un lado, y los casos 2 y 3, por el otro. En el primer caso, A carece de la capacidad de salir de su casa y no es libre a este respecto, mientras en los casos 2 y 3 ella tiene la capacidad y la libertad de salir de su casa cuando quiere. Ésta es la distinción que el enfoque de la capacidad trata de captar y que resulta vital reconocer, en especial con respecto a la elaboración de las políticas públicas. Poner los casos 1 y 2 en la misma casilla de no libertad, sin distinción adicional, nos conduciría a la visión de que el establecimiento de medidas de seguridad social o de una sociedad proteccionista no puede hacer ninguna diferencia para la libertad de cualquiera cuando se trata de lidiar con discapacidades o desventajas. Ésta sería una enorme laguna para una teoría de la justicia.

En efecto, hay muchos ejercicios en los cuales es muy importante saber si una persona es realmente capaz de hacer las cosas que escogería hacer y que tiene razón para escoger. Por ejemplo, los padres pueden no ser capaces de escoger escuela para sus hijos, y pueden depender de las políticas públicas determinadas por una variedad de influencias nacionales o locales. Y sin embargo, el establecimiento de una escuela en la región puede verse de manera razonable como un incremento de la libertad de los hijos que van a educarse. Negar esto sería omitir una importante forma de pensar en la libertad respaldada por la razón y por la práctica. Este caso contrasta de manera tajante con otro en el cual no hay escuelas en la región, ni libertad para recibir una educación escolar. Esta distinción entre estos dos casos es importante y en ella se concentra el enfoque de la capacidad, aun cuando en ningún caso la persona consiga su propia escolarización sin el apoyo del Estado o de otros. Vivimos en un mundo en el cual ser completamente independiente de la ayuda y de la buena voluntad de otros puede ser muy difícil, y algunas veces no es ni siquiera el objetivo más importante.

La tensión entre capacidad y republicanismo como enfoques de la libertad surge si y sólo si tenemos espacio para «a lo sumo una idea». Surge cuando buscamos un entendimiento unifocal de la libertad, a pesar del hecho de que la libertad como idea tiene irreduciblemente muchos elementos*. La visión republicana de la libertad incrementa la perspectiva basada en la capacidad, en lugar de demostrar la relevancia de esa perspectiva como enfoque de la libertad.

Pero la pluralidad no termina aquí. Hay también una distinción que se concentra en si el fracaso de capacidad de una persona se debe a interferencia de los otros, una cuestión que ya ha sido planteada. Aquí nos concentramos no en el poder de intervenir efectivamente en que ese poder sea o no ejercido —ésa sería una preocupación republicana— sino en el uso real de tal interferencia. La distinción entre interferencia potencial e interferencia real es significativa y tiene que ver con ese pionero del pensamiento político moderno: Thomas Hobbes. Aun cuando Hobbes pueda haber sentido alguna simpatía por el punto de vista «republicano» o «neorromano» en su obra temprana (un enfoque muy corriente en el pensamiento político británico en esa época), Quentin Skinner muestra de modo convincente que la idea hobbesiana de libertad cristalizó en una visión no republicana, concentrada en si hay o no real interferencia**. El foco en la interferencia de otros como la característica central de la negación de la libertad [*liberty*] es así una idea hobbesiana.

* Philip Pettit está claramente tentado por la visión unifocal, lo que él ve como un entendimiento comprensivo de la libertad: «La posición defendida aquí ayudará a confirmar el pensamiento comprensivo y no compartimentado sobre la libertad» (*A Theory of Freedom*, p. 179). Pettit habla aquí de una clase diferente de dualidad que implica cuestiones como el libre albedrío, pero su observación motivacional parecería aplicarse también al contraste interno —que él ve como compartimentación— en discusión, que abarca los enfoques republicano y de la capacidad sobre la libertad.

** Véase Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Incluso en su obra temprana *Elements of Law* (1640) Hobbes mostró cierta hostilidad a la tesis de que habría alguna violación de la libertad aun en la ausencia de interferencia real, pero no desarrolló una teoría alternativa en ese libro. Pero su repudio de esa perspectiva republicana se hizo evidente cuando escribió *Leviatán* (1651), que está armado también con un enfoque alternativo en el cual la cuestión central es la interferencia real. En efecto, como sostiene Skinner, «Hobbes es el más formidable enemigo de la teoría republicana de la libertad y sus intentos para desacreditarla constituyen un episodio histórico en el pensamiento político anglófono» (*Hobbes and Republican Liberty*, p. xiv).

No hay impedimento en acomodar varias características distintas dentro de la idea de libertad, a saber: capacidad, falta de dependencia y falta de interferencia¹². Quienes deseen un entendimiento canónico de la «verdadera» naturaleza de la libertad pueden subestimar las muy diferentes formas en las cuales las ideas de libertad y no libertad pueden entrar en nuestra percepción y evaluación. Como dijo William Cowper: «La libertad tiene mil encantos para mostrar/ que los esclavos, no importa cuán contentos, jamás conocerán». Cuando se trata de distinguir conceptos, un millar puede ser difícil de manejar, pero no debería haber gran dificultad en ser capaz de ver varios diferentes aspectos de la libertad como complementarios y no como conflictivos. Una teoría de la justicia puede prestar atención a cada uno. En efecto, el enfoque de la justicia de este libro da cabida a una pluralidad amplia como elemento constitutivo de la evaluación de la justicia. La pluralidad de aspectos de la libertad encaja justamente en este amplio esquema.

LA IMPOSIBILIDAD DEL LIBERAL PARETIANO

La capacidad para influir en un resultado en la dirección querida por uno puede ser, como se ha dicho ya, una parte importante de la libertad. La comprensión de un resultado, cuando es relevante, puede tomar atenta nota del proceso a través del cual se obtiene un estado final —un resultado de culminación— (la visión incluyente del proceso de un resultado se llama un «resultado comprensivo»). En la teoría de la elección social, que se interesa por los estados sociales (tal como se comentó en el capítulo 4), la visión de la libertad orientada al resultado ha recibido particular atención. Y muchas de las cuestiones relativas a la libertad han sido discutidas por la teoría de la elección social dentro de este esquema.

Un resultado que ha generado algo así como una bibliografía propia es un teorema más bien simple llamado «la imposibilidad de un liberal paretiano». Este teorema se propone demostrar que si la gente puede tener las preferencias que quiere, entonces las exigencias formales de la «optimidad» de Wilfredo Pareto pueden entrar en conflicto con algunas exigencias mínimas de la libertad personal¹³. No trataré de mostrar cómo funciona este teorema de imposibilidad, sino más bien de ilustrarlo con un ejemplo que ha sido muy discuti-

do. Hay un libro presuntamente pornográfico y dos posibles lectores*. El individuo llamado Puritano odia el libro, no lo leerá pero sufriría incluso más si fuera leído por el otro individuo, llamado Lujurioso, que ama el libro (Puritano está particularmente molesto porque Lujurioso se ríe entre dientes con el libro). A Lujurioso, por otra parte, le encantaría leer el libro pero le gustaría aún más que lo hiciera Puritano (con gran tormento interior, espera Lujurioso).

«¿Qué hacer?» entonces, como decimos en la India. Aquí no existe un caso basado en la libertad para que nadie lea el libro puesto que Lujurioso quiere leerlo y no es de la incumbencia de Puritano interferir en tal decisión. Ni es un caso basado en la libertad para que Puritano lea el libro puesto que no quiere hacerlo y no corresponde a Lujurioso ponderar esa opción que no lo implica de manera directa. La única alternativa en pie es que Lujurioso lea el libro, que sería exactamente lo que ocurriría si cada persona decidiera qué leer o no leer. Sin embargo, en sus preferencias, tal como se han presentado, tanto Puritano como Lujurioso prefieren que Puritano lea el libro a que Lujurioso lo haga, de suerte que esa preferencia autoescogida parece ir en contra del principio de Pareto juzgado desde el punto de vista de lo que los dos individuos quieren, puesto que ambos prefieren menos la lectura de Lujurioso que la lectura de Puritano. Pero las otras dos alternativas violaban las exigencias mínimas de la libertad, así que nada puede ser escogido de manera que satisfaga las exigencias específicas de la elección social, pues cada alternativa disponible es peor que cualquier otra. De ahí la imposibilidad de satisfacer simultáneamente ambos principios.

El resultado de imposibilidad, como otros teoremas de imposibilidad en la teoría de la elección social, se propone ser el *comienzo* de una discusión acerca de cómo afrontar el problema de la elección y no el *final* de un posible debate. Y ciertamente ha servido a ese propósito. Algunos han usado el resultado de imposibilidad para alegar que, para que la libertad sea efectiva, las personas deben respetar la libertad de las otras personas para hacer sus propias opciones en lu-

* En los tempranos e inocentes días de la década de 1960, me temo que yo era tan ingenuo como para escoger el ejemplo de *El amante de Lady Chatterley* de D. H. Lawrence. Me había impresionado el hecho de que Penguin Books acababa de litigar y ganar un proceso en los tribunales británicos, que permitieron entonces la publicación de ese libro.

gar de prestar más atención a las opciones en las vidas ajenas que en sus propias vidas (como en el caso de Puritano y Lujurioso)¹⁴. Otros han empleado el resultado matemático para argumentar que incluso el principio de Pareto, supuestamente sagrado en la tradicional economía del bienestar, puede ser violado en ocasiones¹⁵. La clave radica en el hecho de que las preferencias individuales aquí son estrechamente altruistas, y su estatus se ve comprometido por el reconocimiento de que, como decía John Stuart Mill, «no hay paridad entre el sentimiento de una persona por su opinión y el sentimiento de otra persona que se ofende con dicha opinión»*. Y otros más han argumentado en favor de hacer que el derecho a la libertad esté condicionado al respeto de la persona por la libertad de los otros en sus propias preferencias personales¹⁶.

Ha habido también otras soluciones propuestas. Una muy discutida puede llamarse «solución por colusión» y consiste en sugerir que el problema se resuelve si las partes implicadas celebran un contrato para el mejoramiento del principio de Pareto, mediante el cual Puritano lee el libro para evitar que Lujurioso lo lea^{**}. ¿Qué clase de solución es ésta?¹⁷

Existe, en primer lugar, un problema metodológico. Un contrato de mejoramiento del principio de Pareto es siempre una posibilidad en cualquier situación ineficiente con respecto al principio de Pareto. Decir esto no implica socavar el problema al que se enfrenta un mundo en el cual las opciones individuales avanzan hacia un resultado ineficiente con respecto al principio de Pareto. Nótese también que hay un problema general en esta forma de buscar una «solución». Un contrato de mejoramiento del principio de Pareto puede no ser viable pues el incentivo para romperlo puede ser muy fuerte¹⁸. Éste puede no ser el principal argumento contra la solución por colusión (el principal argumento contra esta supuesta solución guarda relación con el razonamiento en el cual se apoyan las dos partes en dicho contrato), pero debe ser considerado antes de ocuparse de asuntos más

* Cuestionar la aceptación incondicional de la prioridad del principio de Pareto fue, debo confesar, mi principal motivación al presentar este resultado. Véanse también Jonathan Barnes, «Freedom, Rationality and Paradox», *Canadian Journal of Philosophy*, núm. 10, 1980; Peter Bernholz, «A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, núm. 40, 1980.

** Muchos comentaristas han tratado de tomar esta salida. Uno de los más recientes es G. A. Cohen en su *Rescuing Justice and Equality*, 2008, pp. 187-188.

serios. Tenemos que considerar la credibilidad de tal contrato, y la dificultad de asegurar su cumplimiento (por ejemplo, cómo asegurar que Puritano lea realmente el libro en lugar de simular que lo lee).

Éste no es un problema desdeñable pero, tal vez más importante, los intentos de cumplir tales contratos (por ejemplo, el policía que garantiza que Puritano está realmente leyendo el libro y no simplemente pasando las páginas) en nombre de la libertad pueden poner en peligro la libertad misma, de manera grave y muy perturbadora. Quienes buscan una solución liberal que exigiría tal intromisión policial en las vidas personales tienen una idea más bien extraña de lo que debería ser una sociedad liberal.

Por supuesto, tal aplicación coactiva no sería necesaria si las personas se conformaran voluntariamente con el acuerdo. Si se toma la preferencia individual para determinar la elección (sin variaciones en ningún otro aspecto, como las examinadas en el capítulo 8), entonces esta posibilidad no está abierta puesto que Puritano no leerá el libro, dada esa opción (es decir, en ausencia de intromisión policial). Si, por otra parte, se toman las preferencias para representar los deseos de la gente (no necesariamente sus opciones), lo cual resulta más razonable en este caso, entonces es posible sostener que aun cuando Puritano y Lujurioso deseen actuar en una forma contraria al contrato, no tienen que actuar realmente así puesto que han firmado un contrato y tienen razón, por tanto, para resistirse a ser esclavos de sus deseos. Pero si esa cuestión se plantea, y se permiten las acciones contrarias a los deseos sentidos, entonces tenemos que hacer una pregunta previa y más básica sobre esta solución por colusión: ¿por qué deberíamos asumir que Puritano y Lujurioso optarían por tener tal contrato en primer lugar (aun cuando puedan desear el resultado correspondiente, visto simplemente como un «resultado de culminación»)?

No es en absoluto obvio por qué Puritano y Lujurioso tienen que optar por un contrato social peculiarmente altruista por el cual Puritano acepta leer el libro que odia para hacer que Lujurioso, ansioso por leerlo, se abstenga de hacerlo, y Lujurioso a su vez acepte renunciar a leer un libro que le encantaría leer para hacer que Puritano, reacio a leerlo, lo haga. Si la gente atribuye alguna importancia a la atención de sus propios asuntos en lugar de satisfacer simplemente sus deseos, entonces ese extraño contrato no tiene que materializarse (compárese con «pienso que Ann sería mucho más feliz si se divorciara de Jack y espero que lo haga —y entonces déjenme inmiscuir-

me y decirle que lo haga—»). La buena práctica liberal de leer lo que uno quiere y dejar que los otros lean lo que quieran quizá pueda sobrevivir a las aparentes tentaciones de celebrar este notable contrato. Es difícil ver la solución por colusión como una verdadera solución.

Por alguna inexplicable razón, algunos autores parecen creer que la cuestión consiste en si los derechos son «alienables» (en el sentido de permitir a las personas que cedan derechos particulares) y si a las personas implicadas debe permitírseles celebrar contratos de este tipo¹⁹. No veo razón por la cual derechos de esta clase no deban estar en general abiertos a contratación e intercambio mediante acuerdo mutuo. En efecto, apenas hay dudas de que la gente, en general, no necesita el permiso de nadie o de la sociedad para celebrar un contrato tal. Pero necesita una razón para ello, que es el quid de la cuestión. Ofrecer como razón, como algunos han hecho, que un contrato tal sería la única manera de conseguir y sostener un resultado eficiente con respecto al principio de Pareto es eludir la cuestión puesto que una de las motivaciones para discutir el teorema de imposibilidad es precisamente cuestionar y evaluar la prioridad de la eficiencia del principio de Pareto.

La cuestión real concierne a la adecuación de las razones para tener un contrato así en primer lugar y luego perseverar en él. Por supuesto, la maximización pragmática del placer o satisfacción de los deseos (a través de la ignorancia del principio de ocuparse de los propios asuntos) podría ofrecer alguna razón para buscar o aceptar un tal contrato. Pero esto también daría razones a Puritano y Lujurioso para renegar del contrato si estuviera firmado (puesto que sus simples deseos así lo indican), y al considerar el contrato, ambos tendrían que tomar nota de este hecho. Más importante aún, incluso para una elección basada en los deseos, tenemos que distinguir entre el deseo de que alguien debería actuar de cierta forma (por ejemplo, el deseo de Lujurioso de que Puritano debería leer el libro), y el deseo de que exista un contrato que obligue a esa persona a actuar en esa forma (por ejemplo, el deseo de Lujurioso de que Puritano firme un contrato que lo obligue a leer el libro que de otro modo no leería). Si los resultados se ven en términos «comprehensivos», los dos objetos de deseo no son lo mismo en absoluto*. En efecto, el deseo general de Lujurioso de que Puritano debería leer el libro no tiene que implicar

* La distinción entre las perspectivas «comprehensiva» y «de culminación», que ha sido explorada en la Introducción y especialmente en el capítulo 7, es relevante aquí.

de ninguna manera un contrato que obligaría a Puritano a leer el libro. La introducción de un contrato plantea problemas que no pueden eludirse mediante la sola apelación a los simples deseos referentes a acciones individuales ajenas a cualquier contrato.

La imposibilidad del liberal paretiano, como el más ambicioso teorema de imposibilidad de Arrow, se ve mejor como una contribución a la discusión pública mediante la concentración en cuestiones focales que no se plantearían de otra manera. Como he sostenido atrás (en el capítulo 4), ése es uno de los principales usos de la teoría de la elección social para tratar de aclarar las cuestiones implicadas y estimular su discusión pública. Este empeño es esencial para el enfoque de la justicia que se presenta en este libro.

ELECCIÓN SOCIAL *VERSUS* FORMAS DE JUEGO

Hace más de treinta años, Robert Nozick planteó una cuestión de importancia tanto para la imposibilidad del liberal paretiano cuanto para la formulación de la libertad en la teoría de la elección social:

El problema surge de tratar los derechos de un individuo a escoger entre varias alternativas como el derecho a determinar la ordenación relativa de tales alternativas dentro de una ordenación social... Una visión más apropiada de los derechos individuales sería la siguiente: los derechos individuales son co-possibles. Cada persona puede ejercer sus derechos como quiera. El ejercicio de estos derechos fija ciertas características del mundo. Dentro de las restricciones de estas características fijas, se puede hacer una elección mediante un mecanismo de elección social basado en una ordenación social, si es que quedan opciones por hacer. Los derechos no determinan una ordenación social, sino que más bien establecen las restricciones dentro de las cuales ha de hacerse una elección social, mediante la exclusión de ciertas alternativas, la fijación de otras, y así sucesivamente... Si hay algún diseño legítimo, cae dentro del dominio de la elección social y, en consecuencia, es restringido por los derechos de las personas. ¿De qué otro modo podemos arreglárnoslas con el resultado de Sen?²⁰

Nozick caracteriza así los derechos a la libertad desde el punto de vista de la concesión al individuo del control de ciertas decisiones

personales, y «cada persona puede ejercer sus derechos como quiera». Pero no hay garantía de ningún resultado. Se trata tan sólo de un derecho a la opción en materia de acción.

Esta visión de la libertad orientada enteramente hacia el proceso es, en efecto, una forma alternativa de pensar acerca de los derechos. Esa línea de razonamiento ha generado muchos ecos y desarrollos en la literatura resultante. Una fuente de complejidad se relaciona con el problema de la interdependencia: el derecho de una persona a hacer algo puede verse como condicionado por otras cosas que pueden suceder o no. Si mi derecho a unirme a otros cuando cantan ha de ser distinguido de mi derecho a cantar sin importar lo que sucede (por ejemplo, si otros cantan, rezan, comen o dictan conferencias), entonces las estrategias permisibles para mí tienen que ser definidas en relación con (en el contexto de) las estrategias de elección de los otros. Las formulaciones de la elección social pueden lidiar con dicha interdependencia con suficiente facilidad puesto que los derechos se caracterizan por su referencia explícita a los resultados (vinculados a la combinación de estrategias). Para tener una sensibilidad similar, la visión de la libertad orientada al proceso ha tendido a incorporar la idea de la teoría de los juegos sobre las «formas de juego» (lo cual implica abandonar la tentativa de Nozick para concebir la libertad desde el punto de vista de los derechos de cada persona, definida de manera aislada con respecto a las demás)²¹.

En la formulación de la forma de juego, cada persona tiene un conjunto de actos o estrategias permisibles, del cual cada uno puede escoger uno. El resultado depende de las opciones de actos o estrategias que cada uno haga. Los requerimientos de la libertad están fijados en forma de restricciones de las opciones permisibles de actos o estrategias (lo que podemos hacer), pero no en forma de resultados aceptables (lo que podemos conseguir). ¿Es esta estructura suficientemente fuerte para una adecuada determinación de la libertad? Ciertamente, capta una forma en la cual se entiende con frecuencia nuestra libertad de actuar. Sin embargo, la libertad no se interesa sólo por las acciones respectivas, sino también por lo que emana de esas opciones consideradas en conjunto*.

* La importancia de las «realizaciones sociales» ya ha sido considerada, en particular en el contraste entre *nyaya* y *niti* (capítulos 1 a 6 y 9).

La cuestión de la interdependencia en la caracterización de la libertad es particularmente importante para tomar nota de lo que puede llamarse «acciones invasivas». Consideremos el derecho de un no fumador a que no se arroje humo en su cara. Éste es, obviamente, un derecho a un resultado, y ningún entendimiento de la libertad puede ser adecuado si permanece enteramente aislado de los resultados emergentes. Las formulaciones de la forma de juego tienen que ser utilizadas «hacia atrás» al moverse de los resultados aceptables a la combinación de estrategias que produciría uno de esos resultados. Así, las formulaciones de la forma de juego tienen que llegar a este problema de manera indirecta. En lugar de rechazar una posibilidad en la cual el resultado consiste en que se arroje humo en mi cara, el requerimiento procedimental asume la forma de restricciones en la elección de estrategia. Podemos ensayar la efectividad respectiva de:

- la prohibición de fumar si los otros objetan;
- la prohibición de fumar en presencia de los otros, o
- la prohibición de fumar en lugares públicos sin importar si los otros están presentes o no (de tal suerte que los otros no tengan que permanecer alejados).

Nos movemos de modo creciente hacia exigencias más y más rigurosas para los fumadores si las restricciones menos severas no producen el resultado requerido para la realización de la libertad de evitar el uso pasivo del tabaco (como en efecto ha sucedido en la historia legislativa de algunos países). Escogemos, en verdad, entre diferentes «formas de juego» aquí, pero la elección de formas de juego está orientada por su efectividad en producir la realización social buscada por el bien de la libertad.

No hay duda de que las formas de juego pueden caracterizarse de tal modo que tomen nota de la interdependencia y protejan de las acciones invasivas de los otros. La caracterización de las formas permisibles de juego tiene que ser acometida, directa o indirectamente, a la luz de los resultados emergentes de la combinación de las diferentes estrategias de las personas. Si la fuerza impulsora tras la elección de formas de juego es la idea de que fumar es inadmisibles si conduce al uso pasivo del tabaco por las víctimas involuntarias o a su desplazamiento forzoso para evitar el humo, entonces las opciones de formas de juego son de

hecho dependientes del foco de atención de la teoría de la elección social, es decir, la naturaleza de las realizaciones sociales (o resultados comprensivos) emergentes. Tenemos que considerar tanto la libertad de acción como la naturaleza de las consecuencias y los resultados para tener una comprensión adecuada de la libertad.

La conclusión de esta discusión es que tanto la igualdad cuanto la libertad tienen que verse como multidimensionales dentro de sus espaciosos contenidos. Tenemos razón para evitar la adopción de una visión estrecha y unifocal de la igualdad o de la libertad, que ignora las otras preocupaciones que plantean estos grandes valores. Esta pluralidad tiene que ser parte de una teoría de la justicia, que tiene que estar abierta a las diferentes consideraciones que invoca cada una de estas grandes ideas.

CUARTA PARTE

RAZÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA

15. LA DEMOCRACIA COMO RAZÓN PÚBLICA

En la novela *Contrapunto*, de Aldous Huxley, el protagonista Sydney Quarles viaja frecuentemente a Londres desde su casa de campo en Essex, con el aparente propósito de trabajar en la biblioteca del Museo Británico sobre la democracia en la antigua India. «Es una investigación sobre el gobierno local en la época de Maurya», explica a su esposa Rachel, al referirse a la dinastía imperial que dominó la India en los siglos IV y III antes de Cristo. Sin embargo, Rachel no tiene gran dificultad en imaginar que todo es un elaborado plan de Sydney para engañarla, pues su verdadera razón para ir a Londres, supone, es reunirse con una nueva amante.

Aldous Huxley nos cuenta cómo evalúa Rachel lo que está sucediendo:

Las visitas [de Sydney] a Londres se habían hecho frecuentes y prolongadas. Después de la segunda visita, la señora Quarles se había preguntado con tristeza si Sydney había encontrado a otra mujer. Y cuando, tras su regreso del tercer viaje y, unos días más tarde, en la víspera del cuarto, él empezó a gruñir de manera ostensible por la vasta complejidad de la historia de la democracia entre los antiguos indios, Rachel se convenció que había encontrado a una mujer. Conocía a Sydney lo suficiente como para tener la certeza de que, si realmente había estado leyendo sobre la antigua India, nunca se habría molestado en hablar de ello en la mesa del comedor, no de manera tan extensa, ni tan insistentemente, en todo caso. Sydney hablaba por la misma razón por la cual una sepia amenazada arroja tinta, para ocultar sus movimientos. Tras la nube de tinta de los antiguos indios

[Sydney] tenía la esperanza de ir de excursión a la ciudad sin ser observado¹.

Resulta que, en la novela de Huxley, Rachel tenía razón. Sydney estaba arrojando tinta por la razón que ella sospechaba.

La confusión de las «nubes de tinta» tiene un peso importante en el tema de este libro. ¿Nos engañamos a nosotros mismos —quizá no en la misma forma en que Sydney quería engañar a Rachel— al asumir que la experiencia de la democracia no está confinada a Occidente y puede ser hallada en otras regiones, como la antigua India, por ejemplo? La creencia de que la democracia no ha florecido en ninguna otra parte del mundo más que en Occidente está muy extendida y se expresa con frecuencia. Y se usa también para explicar acontecimientos contemporáneos. Por ejemplo, la culpa de los inmensos problemas surgidos después de la intervención en Irak en ocasiones no se atribuye a la naturaleza peculiar de la desinformada y mal argumentada ocupación militar de 2003, sino más bien a una dificultad imaginaria que considera que la democracia y el razonamiento público no son convenientes para las culturas y tradiciones de países no occidentales como Irak.

El tema de la democracia se ha convertido en un severo embrollo a causa de la forma en que la retórica que lo envuelve se ha empleado en años recientes. De manera creciente, se observa una dicotomía extrañamente confusa entre los que quieren «imponer» la democracia en países del mundo no occidental (en el «propio interés» de tales países, por supuesto) y los que se oponen a dicha imposición (por respeto a las «vías propias» de esos países). Pero el lenguaje de la «imposición», empleado por ambas partes, es extraordinariamente inapropiado puesto que supone de manera implícita que la democracia pertenece en exclusiva a Occidente y es una idea «occidental» que ha surgido y florecido sólo en Occidente.

Pero esa tesis y el pesimismo que genera acerca de la posibilidad de la práctica democrática en el mundo serían muy difíciles de justificar. Da la casualidad de que «la nube de tinta de los antiguos indios», como la llamaba Rachel, no es del todo imaginaria, ya que hubo, en efecto, varios experimentos de democracia local en la antigua India. En efecto, para entender las raíces de la democracia en el mundo tenemos que interesarnos en la historia de la participación popular y del razonamiento público en diferentes regiones y países. Tenemos

que mirar más allá del pensar sobre la democracia sólo en términos de la evolución europea y americana. Fracasáramos en comprender las amplias exigencias de la vida participativa, de las cuales hablaba Aristóteles con clarividencia, si vemos la democracia como una especie de producto cultural especializado de Occidente.

No cabe duda, por supuesto, de que la estructura institucional de la práctica contemporánea de la democracia es en gran medida el producto de la experiencia europea y americana de los últimos siglos*. Importa mucho reconocerlo, pues estos desarrollos institucionales fueron inmensamente innovadores y a la postre muy efectivos. Poca duda cabe que hay aquí una gran realización «occidental».

Y sin embargo, como observaba Alexis de Tocqueville, el gran historiador de la democracia estadounidense a principios del siglo XIX, mientras «la gran revolución democrática» que entonces tenía lugar en Europa y en Estados Unidos era «una cosa nueva», también era una expresión de «el hecho más continuo, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia»[†]. Aun cuando la propia aclaración de Tocqueville sobre esta tesis radical no se extendió en el espacio más allá de Europa y en el tiempo más allá del siglo XII, su argumento general tiene una relevancia mucho mayor. Al ponderar los pros y los contras de la democracia, tenemos que otorgar un adecuado reconocimiento a la atracción del gobierno participativo que ha aparecido y reaparecido con cierta consistencia en diferentes partes del mundo. No ha sido ciertamente una fuerza irresistible, pero ha desafiado de manera persistente la creencia indiscutida en el autoritarismo como objeto inamovible en amplias regiones del planeta. En su elaborado formato institucional, la democracia es muy nueva en el mundo —su práctica

* Como plantea John Dunn en su esclarecedora obra sobre la historia institucional de la democracia (*Democracy: A history*, Atlantic Monthly Press, Nueva York, 2005, p. 180): «Se puede rastrear el progreso de la democracia representativa como forma de gobierno desde la década de 1780 hasta hoy, poner alfileres en el mapa para documentar su avance, y observar no sólo la creciente homogeneización de sus formas institucionales con el paso de las décadas sino también el desprestigio acumulado de la rica variedad de formas estatales distintas que han competido contra ella a lo largo de todo el proceso, a menudo con muy considerable potencial inicial. La forma de Estado que avanza a través de este periodo fue creada por los europeos, y se ha extendido en un mundo en el cual primero Europa y luego Estados Unidos ejercen un poder militar y económico muy desproporcionado».

** Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989, vol. 1, pp. 4 y 5.

tiene apenas un poco más de dos siglos de edad— y sin embargo, como señalaba Tocqueville, expresa una tendencia en la vida social que tiene una historia mucho más prolongada y extendida. Los críticos de la democracia —no importa cuán vigoroso pueda ser su repudio— tienen que hallar algún modo de asumir la honda atracción del gobierno participativo, que es de continua relevancia hoy y muy difícil de erradicar.

EL CONTENIDO DE LA DEMOCRACIA

De los precedentes capítulos de este libro debe resultar claro el papel central del razonamiento público para la comprensión de la justicia. Este reconocimiento nos lleva a una conexión entre la idea de la justicia y la práctica de la democracia puesto que en la filosofía política contemporánea ha ganado amplia aceptación la idea de que la democracia se entiende mejor como «el gobierno por discusión». Esa frase, como se mencionó en la Introducción, fue probablemente acuñada por Walter Bagehot, pero es la obra de John Stuart Mill la que ha tenido un papel clave en la comprensión y en la defensa de esta perspectiva*.

Existe, por supuesto, la visión más antigua y más formal de la democracia que carga el acento en las elecciones y los votos, en lugar de la más amplia perspectiva del gobierno por discusión. Y sin embargo, en la filosofía política contemporánea, el entendimiento de la democracia se ha ampliado vastamente, de tal suerte que ya no se ve tan sólo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama «el ejercicio de la razón pública». En efecto, ha habido un gran desplazamiento en la concepción de la democracia a resultas de la obra de Rawls² y Habermas³, y de una vasta bibliografía reciente sobre esta temática, que incluye aportes de Bruce Ackerman⁴, Seyla Benhabib⁵, Joshua Cohen⁶ y Ronald Dworkin⁷, entre otros. Una interpretación similar de la democracia también puede hallarse en los escritos de James Buchanan, el teórico pionero de la «elección pública»⁸.

* Clement Attlee invocó esa particular descripción de la democracia en lo que sólo puedo calificar como un discurso «injustamente famoso» pronunciado en Oxford en junio de 1957, cuando no pudo resistir la tentación de hacer un pequeño chiste —divertido, supongo, cuando se escucha por primera vez— sobre un gran tema: «La democracia significa gobierno por discusión, pero sólo es efectiva si uno puede evitar que la gente hable» (*Times*, 15 de junio de 1957).

En su *Teoría de la justicia*, Rawls coloca esta cuestión en el foco de atención: «La idea definitiva de la democracia deliberativa es la idea misma de deliberación. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian opiniones y debaten sus razones en favor de cuestiones políticas públicas»⁹.

El tratamiento habermasiano del razonamiento público es, en muchas formas, más amplio que el de Rawls, como éste ha reconocido¹⁰. La democracia también recibe una forma procedimental más directa en Habermas que en otros enfoques, incluido el de Rawls, aun cuando (como se vio en el capítulo 5) el contraste aparentemente tajante entre Rawls y Habermas en cuanto a la utilización de aspectos procedimentales para caracterizar el proceso y el resultado del razonamiento público puede ser un tanto engañoso. Sin embargo, Habermas ha hecho una contribución verdaderamente definitiva al aclarar el amplio alcance del razonamiento público y en especial la presencia dual en el discurso político de «cuestiones morales de justicia» y de «cuestiones instrumentales de poder y coerción»^{*}.

En los debates sobre la caracterización de la naturaleza y los efectos del razonamiento público ha habido algunos malentendidos recíprocos. Por ejemplo, Jürgen Habermas comenta que la teoría de John Rawls «genera una prioridad de los derechos liberales que degrada el proceso democrático a un estatus inferior» e incluye en su lista de derechos queridos por los liberales «la libertad de conciencia y de cultos, la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad»^{**}. La inclusión de los derechos de propiedad aquí no coincide, sin embargo, con la posición declarada de John Rawls sobre este punto puesto que un derecho general a la propiedad no es una garantía que el filósofo defienda en ninguno de sus trabajos, que yo sepa^{***}.

* Habermas también ha comentado de manera luminosa las diferencias entre tres enfoques generales conceptualmente dispares sobre la idea y el papel del razonamiento público. Contrasta la «visión procedimental deliberativa» con lo que describe como las visiones «liberal» y «republicana» (véase su «Three Normative Models of Democracy», en Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996). Véase también Seyla Benhabib, «Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference», en *Democracy and Difference*, y Amy Gutman y Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

** J. Habermas, «Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995, pp. 127-128.

*** Tal vez el diagnóstico de Habermas obedece al hecho de que Rawls da cabida a la necesidad de los incentivos, lo cual podría conceder un importante papel instrumental a los derechos de propiedad. Rawls permite desigualdades en su esquema

Está claro que existen muchas diferencias entre las distintas formas en las cuales puede verse el papel del razonamiento público en la política y en la ética discursiva*. Sin embargo, la tesis principal que trato de explorar aquí no está amenazada por la existencia de estas diferencias. Lo más importante es señalar que todas estas nuevas contribuciones han ayudado a promover el reconocimiento general de que las cuestiones centrales en una comprensión amplia de la democracia son la participación política, el diálogo y la interacción pública. El papel crucial del razonamiento público en la práctica de la democracia hace que la entera cuestión de la democracia se relacione muy de cerca con el tópico central de esta obra, a saber, la justicia. Si las exigencias de la justicia pueden ser evaluadas sólo con la ayuda del razonamiento público, y si el razonamiento público está constitutivamente relacionado con la idea de la justicia, entonces hay una íntima conexión entre justicia y democracia, que comparten características discursivas.

No obstante, la idea de considerar la democracia como «gobierno por discusión», que es tan ampliamente acogida hoy por la filosofía política (si bien no siempre por los institucionalistas políticos), a veces está en tensión con las discusiones contemporáneas sobre la democracia y su función en términos más antiguos y más rígidamente organizacionales. La concepción institucional de la democracia, según el concepto de *niti*, vista ante todo como elecciones y votos, no es sólo tradicional sino que ha sido defendida por muchos comentaristas políticos de nuestro tiempo, como Samuel Huntington: «Las elecciones abiertas, libres y equitativas constituyen la esencia de la democracia, el ineludible *sine qua non*»¹¹. A pesar de la transformación general en la comprensión conceptual de la democracia por parte de

perfectamente justo por razón de los incentivos cuando ellos mejoran la condición de los más desaventajados. He discutido este tema en el capítulo 2 al ocuparme de la crítica de G. A. Cohen, en su libro *Rescuing Justice and Equality*, a este aspecto de los principios de justicia de Rawls. Es ciertamente opinable si la aceptación de desigualdades por razón de los incentivos debería tener alguna función en lo que se reclama como una sociedad perfectamente justa, pero es importante advertir que Rawls no apoya los derechos incondicionales de propiedad como parte de un estatuto libertario, como sí hace Robert Nozick.

* Véanse Joshua Cohen, «Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy», en Alan Hamlin y Philip Pettit (eds.), *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989; Jon Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2001; Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton, 2004, y James Bohman y William Rehg, *Deliberative democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997.

la filosofía política, la historia de la democracia, aun ahora, con frecuencia se vuelve a contar en términos estrechamente organizacionales, con particular énfasis en el procedimiento electoral.

Los votos, por supuesto, tienen una función muy importante incluso para la expresión y la efectividad del proceso de razonamiento público, pero esto no es lo único que importa, pues se trata tan sólo de una parte —aunque muy relevante— de la forma en que la razón pública opera en una sociedad democrática. En efecto, la efectividad de los votos depende de manera decisiva de lo que se juega en las urnas, como la libertad de expresión, el acceso a la información y el derecho a disenter*. Votar a secas puede ser en sí mismo completamente inadecuado, como lo muestran con elocuencia las insólitas victorias electorales de tiranías en ejercicio o regímenes autoritarios del pasado y del presente, por ejemplo en Corea del Norte. La dificultad no radica tan sólo en la presión política y punitiva que se impone a los votantes en las elecciones, sino también en la forma en que las expresiones de la opinión pública son aplastadas por la censura, la exclusión informativa y el clima de intimidación, junto con la supresión de la oposición política y la independencia de los medios de comunicación, y la ausencia de derechos civiles y libertades políticas básicas. Todo esto hace que para los poderes reinantes resulte redundante emplear mucha fuerza para asegurar el conformismo en la votación. En efecto, muchos dictadores en el mundo han conseguido enormes victorias electorales sin coacción abierta sobre el proceso de votación, a través de la supresión de la discusión pública y la libertad de información, y de la generación de un clima de miedo y ansiedad.

¿LIMITADA TRADICIÓN DEMOCRÁTICA?

Incluso si se acepta que, bien entendida, la democracia está estrechamente relacionada con el análisis de la justicia como se explora en este trabajo, no existe mayor dificultad en pensar en la extendida y omnipresente idea de la justicia, que inspira discusión y agitación

* Sobre la importancia de la libertad de expresión y el debate en torno a ella en Estados Unidos, véase Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, Nueva York, 2007.

en todo el mundo, desde el punto de vista de lo que con frecuencia se considera una idea típicamente occidental sobre la forma de la democracia. En este ejercicio, ¿no intentamos concentrarnos en una característica puramente occidental de la organización política como enfoque general de la justicia y la equidad en el mundo? Si el razonamiento público es críticamente importante para la práctica de la justicia, ¿podemos pensar en la justicia en el mundo en general cuando el arte del razonamiento público como parte de la democracia parece ser, según la creencia popular, tan occidental y tan localizado? La creencia en que la democracia es básicamente una noción occidental de origen europeo y americano está muy extendida, y tiene cierta plausibilidad, a pesar de constituir en definitiva un diagnóstico erróneo y superficial.

John Rawls y Thomas Nagel pueden haber sido disuadidos de la posibilidad de la justicia global debido a la ausencia de un Estado soberano global (tal como se discutió en la Introducción), ¿pero no existe otra dificultad en tratar de ver el mejoramiento de la justicia global a través de la discusión pública del pueblo, por el pueblo y para el pueblo del mundo? Se ha visto ya (especialmente en los capítulos 5 y 6) que las exigencias de la imparcialidad abierta hacen de la perspectiva global una necesidad para la completa consideración de la justicia en todo el mundo contemporáneo. Si tal cosa es correcta, ¿esa necesidad no sería en efecto imposible de realizar si resultara que el pueblo del mundo se dividiera en grupos rigidamente separados, muchos de los cuales no podrían ser implicados en un razonamiento público de ninguna clase? Ésta es una cuestión básica, que a pesar de sus amplias implicaciones empíricas, difícilmente podría ser eludida en un trabajo sobre la teoría de la justicia como éste. Es, por tanto, importante examinar si la tradición de la democracia, en su interpretación organizacional como votos y elecciones o más generalmente como «gobierno por discusión», es en esencia occidental o no.

Cuando a la democracia se la considera en la amplia perspectiva del razonamiento público, más allá de las características institucionales específicas que han emergido con singular fuerza en Europa y América en los últimos siglos, tenemos que reevaluar la historia intelectual del gobierno participativo en diferentes países de muchas partes del mundo, no sólo en Europa y América del Norte¹². Los separatistas culturales, quienes critican la tesis de la democracia como

valor universal, suelen indicar el papel único de la antigua Grecia, y en particular de la Atenas clásica, donde surgieron las elecciones en el siglo VI antes de Cristo.

LOS ORÍGENES GLOBALES DE LA DEMOCRACIA

La antigua Grecia fue ciertamente única*. Su contribución tanto a la forma cuanto a la comprensión del contenido de la democracia no puede ser suficientemente elogiada. Pero ver esa experiencia como prueba evidente de que la democracia es una idea esencialmente europea u occidental merece mucha más atención crítica que la que suele recibir. Resulta muy importante entender que incluso el éxito de la democracia ateniense se debió al clima de discusión pública abierta más que a las elecciones en sí, y aunque las votaciones ciertamente empezaron en Grecia, la tradición de la discusión pública (muy fuerte en Atenas y la antigua Grecia) ha tenido una historia mucho más amplia.

Incluso en cuanto concierne a las elecciones, la tendencia a buscar sustentación para una visión culturalmente segregacionista de los orígenes de las votaciones en Europa exige mayor consideración. Primero, existe una dificultad elemental en tratar de definir a las civilizaciones no por su historia concreta de ideas y actuaciones sino por su regionalidad en sentido amplio, por ejemplo como «europea» u «occidental», con una gran capacidad de agregación. En esta forma de ver las categorías de la civilización no parece haber gran dificultad para considerar a los descendientes de los vikingos y los visigodos como herederos legítimos de la tradición electoral de la antigua Gre-

* En la antigua Grecia también había una notable combinación de circunstancias que hizo posible y viable la emergencia de los procedimientos democráticos. Como plantea John Dunn en su penetrante historia de la democracia, el gobierno democrático «empezó hace dos mil quinientos años en Grecia como un remedio improvisado para un problema local, floreció breve pero brillantemente, y luego desapareció casi por completo durante casi dos mil años» (*Democracy: A History*, 2005, pp. 13-14). Si bien yo sostengo que la democracia, entendida en sentido amplio como razonamiento público, no tuvo una historia tan efímera de ascenso y caída, el comentario de Dunn ciertamente se aplicaría a las instituciones formales de la democracia que emergieron en la antigua Grecia y fueron temporalmente establecidas en países como Irán, India y Bactriana (bajo la influencia griega), pero que no resurgirían hasta nuestra época.

cia (puesto que son parte del «linaje europeo»), aun cuando los antiguos griegos, quienes mantuvieron un intercambio intelectual muy rico con otras civilizaciones antiguas del sur o del este de Grecia (como Irán, India y Egipto), parecieron tener muy poco interés en coquetear con los bulliciosos godos y visigodos.

El segundo problema se relaciona con lo que realmente ocurrió después de la temprana experiencia electoral de los griegos. Si bien Atenas fue ciertamente pionera en el empleo de las votaciones, muchas regiones de Asia usaron este procedimiento en los siglos siguientes, en gran medida por la influencia griega. No existen pruebas de que la experiencia griega en materia de gobierno electivo haya tenido mucho impacto en los países situados al occidente de Grecia y Roma, como Francia, Alemania o Gran Bretaña. En contraste, algunas de las ciudades de Asia, en Irán, Bactriana y la India, incorporaron elementos democráticos en la administración municipal durante los siglos siguientes al florecimiento de la democracia ateniense. Por ejemplo, la ciudad de Susa, en el sudoeste de Irán, tuvo durante varios siglos un consejo electivo, una asamblea popular y magistrados elegidos por la asamblea*.

La práctica de la democracia municipal en la antigua India también está bien documentada. A esta literatura se refería Sydney Quarles en sus conversaciones con Rachel sobre su imaginaria investigación en Londres, aunque él citaba con la debida exactitud los nombres de los autores relevantes en esta temática¹³. B. R. Ambedkar, que presidía el comité de redacción de la nueva constitución india que fue adoptada por la Asamblea Constituyente tras la proclamación de la independencia en 1947, escribió mucho sobre la relevancia, si es que la tienen, de las antiguas experiencias de democracia local para el diseño de una democracia nacional en todo el subcontinente**.

* Véanse también varios ejemplos de gobierno democrático local en la India en Radhakumud Mookerji, *Local Government in Ancient India* [1919], Motilal Banarsidas, Nueva Delhi, 1958.

** En efecto, tras sus estudios sobre la democracia local en la antigua India, Ambedkar vio finalmente muy poco mérito en esa vieja y reducida experiencia como fuente de la moderna democracia india. Sostenía que el «localismo» engendraba «estrechez de mente y comunismo», y enfatizaba que «estas repúblicas aldeanas han sido la ruina de la India». Véase *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2002, ensayo 32.

La práctica de las elecciones, en efecto, ha tenido una historia considerable en sociedades no occidentales, pero es la visión amplia de la democracia desde el punto de vista del razonamiento público lo que hace muy evidente que la crítica cultural de la democracia como puro fenómeno regional es un completo fracaso¹⁴. Mientras Atenas tiene ciertamente una excelente trayectoria en la discusión pública, la deliberación abierta también floreció en otras antiguas civilizaciones, de manera espectacular en algunos casos. Por ejemplo, algunas de las primeras reuniones generales abiertas, ideadas para solucionar disputas entre posiciones enfrentadas en materia social y religiosa, tuvieron lugar en la India con los llamados «concilios budistas», donde partidarios de diferentes puntos de vista se reunían para discutir sus diferencias a partir del siglo VI antes de Cristo. El primero de estos concilios se reunió en Rajagriha (hoy Rajgir) poco después de la muerte de Gautama Buda, y el segundo se llevó a cabo cerca de cien años después en Vaisali. El último se realizó en el siglo II después de Cristo en Kashmir.

El emperador Ashoka, que fue el anfitrión del tercero y mayor de los concilios budistas en el siglo III antes de Cristo en Patna (entonces llamada Pataliputra), la capital del Imperio indio, trató de codificar y propagar una de las primeras formulaciones de las reglas para la discusión pública (una especie de versión temprana de las reglas de Robert para el debate en el siglo XIX)*. Para escoger otro ejemplo histórico del Japón de comienzos del siglo VII, el príncipe budista Shotoku, que fue regente para su madre la emperatriz Suiko, publicó la llamada «constitución de los diecisiete artículos» en 604 después de Cristo. La constitución insistía, en el mismo espíritu que la Carta Magna firmada en 1215: «Las decisiones sobre asuntos importantes no deben ser tomadas por una sola persona. Deben ser discutidas por muchas personas»¹⁵. Algunos comentaristas han visto en esta constitución de inspiración budista del siglo VII «el primer paso de desarrollo gradual hacia la democracia» en Japón¹⁶. La constitución de los diecisiete artículos explicaba: «No alberguemos resentimiento cuando otros difieran de nosotros. Pues todos los hombres tienen corazón, y cada corazón tiene sus propias inclinaciones. Lo que es justo para ellos es injusto para nosotros y lo que es justo para nosotros es injusto

* Véase el capítulo 3 y también *La argumentación india*.

para ellos». En efecto, la importancia de la discusión pública es un tema recurrente en la historia de muchos países en el mundo no occidental.

La relevancia de esta historia global no se funda, sin embargo, en ninguna presunción de que no podemos romper con la historia o iniciar un nuevo rumbo. En efecto, la superación del pasado es siempre necesaria en todas sus formas a lo largo y ancho del mundo. No tenemos que haber nacido en un país con una larga historia democrática para escoger esa senda hoy. A este respecto, la significación de la historia radica más bien en la comprensión más general de que las tradiciones establecidas continúan ejerciendo alguna influencia en las ideas de las personas, que pueden inspirar o refrenar, y que han de tenerse en cuenta tanto si nos sentimos motivados por ellas como si queremos resistirlas o trascenderlas, o (como el poeta indio Rabindranath Tagore expresó con apremiante claridad) si queremos examinar y escrutar lo que debemos conservar del pasado y lo que debemos rechazar de él, a la luz de nuestras preocupaciones y prioridades contemporáneas¹⁷.

No resulta, por tanto, sorprendente —aunque merece mayor reconocimiento hoy— que en la lucha por la democracia que han liderado dirigentes visionarios y audaces en todo el mundo (como Sun Yat-sen, Jawaharlal Nehru, Nelson Mandela, Martin Luther King o Aung San Suu Kyi), haya jugado una parte tan constructiva la conciencia de la historia tanto local cuanto mundial. En *El largo camino hacia la libertad*, su autobiografía, Nelson Mandela describe la impresión y la influencia profundas que recibió en su adolescencia al contemplar la naturaleza democrática de las deliberaciones en las reuniones locales que se celebraban en la casa del regente en Mqhekezweni:

Quien lo deseaba, podía intervenir. Era la democracia en su forma más pura. Podía haber alguna jerarquía de importancia entre los oradores, pero todos fueron escuchados, el jefe y el hombre común, el guerrero y el curandero, el tendero y el granjero, el hacendado y el campesino... El fundamento del autogobierno consistía en que todos los hombres eran libres para expresar sus opiniones y eran iguales en su valor como ciudadanos¹⁸.

El entendimiento de Mandela sobre la democracia no fue facilitado por la práctica política que él veía a su alrededor, en el Estado del

apartheid que controlaban gentes de origen europeo, quienes, conviene recordar aquí, solían llamarse a sí mismos «europeos» y no sólo «blancos». En verdad, Pretoria hizo muy poco para contribuir a la comprensión de la democracia por parte de Mandela. Su discernimiento venía, como podemos leer en su autobiografía, de sus ideas generales sobre la igualdad política y social, que tenían raíces globales, así como de sus observaciones sobre la práctica de la discusión pública participativa que había conocido en su pueblo.

¿CONSTITUYE ORIENTE PRÓXIMO UNA EXCEPCIÓN?

Para reexaminar la trayectoria histórica de las formas democráticas en el pasado, también tenemos que reevaluar la historia de Oriente Próximo, puesto que existe una creencia muy extendida según la cual este grupo de países ha sido siempre hostil a la democracia. Esa idea constantemente repetida resulta exasperante para los luchadores por la democracia en los países árabes, pero como generalización histórica es una tontería. Por supuesto que la democracia como sistema institucional no ha sido prominente en el pasado de Oriente Próximo, pero dicho régimen constituye en verdad un fenómeno muy reciente en la mayoría del planeta.

Si miramos más bien al razonamiento público y a la tolerancia de distintos puntos de vista, de acuerdo con la comprensión amplia de la democracia que he venido considerando, entonces Oriente Próximo tiene un pasado muy distinguido. No podemos confundir la estrecha historia de la militancia islámica con la amplia historia del pueblo musulmán y la tradición de gobierno de los dirigentes musulmanes. Cuando el filósofo judío Maimónides fue obligado a emigrar de España en el siglo XII (cuando regímenes musulmanes más tolerantes fueron sustituidos por regímenes islámicos menos tolerantes), no buscó refugio en Europa sino en un reino musulmán tolerante en el mundo árabe y ocupó una posición de honor e influencia en la corte del emperador Saladino en El Cairo. Saladino era ciertamente un musulmán fuerte. Efectivamente, había luchado con vigor por el Islam en las cruzadas y Ricardo Corazón de León fue uno de sus adversarios. Pero fue en el reino de Saladino donde Maimónides halló un nuevo hogar y una voz renovada. La tolerancia del disenso resulta, por supuesto, central para la oportunidad de ejercitar el ra-

zonamiento público, y en su apogeo los regímenes musulmanes tolerantes ofrecían una libertad que la Europa agobiada por la Inquisición negaba con frecuencia.

La experiencia de Maimónides no fue, sin embargo, excepcional. En efecto, aun cuando el mundo contemporáneo está lleno de ejemplos de conflictos entre musulmanes y judíos, el dominio musulmán en el mundo árabe y en la España medieval tuvo una larga historia de integración de los judíos como miembros seguros de la comunidad social cuyas libertades —y en ocasiones sus posiciones directivas— fueron respetadas*. Por ejemplo, como ha mostrado María Rosa Menocal en su libro *La joya del mundo*, el ascenso de Córdoba en la España musulmana del siglo X «como sería competidora de Bagdad, e incluso más, al título del lugar más civilizado del planeta» se debió tanto al califa Abderramán III cuanto a su visir judío Hasdai ibn Shaprut¹⁹.

La historia de Oriente Próximo y del pueblo musulmán incluye también muchos episodios de discusión pública y participación política a través del diálogo. En los reinos musulmanes centrados en El Cairo, Bagdad y Estambul, o en Irán, la India e incluso España, hubo muchos campeones de la discusión pública. El ámbito de tolerancia para la diversidad de opiniones fue con frecuencia excepcional en comparación con Europa. Por ejemplo, cuando en la década de 1590 el gran emperador mogol Akbar se pronunciaba en la India sobre la necesidad de la tolerancia religiosa y política, y se ocupaba de organizar diálogos entre creyentes de distintas religiones (hindúes, musulmanes, cristianos, judíos, jainitas, persas e incluso ateos), la Inquisición seguía muy activa en Europa. Giordano Bruno fue quemado vivo en la hoguera por herejía en 1600, en Roma, al mismo tiempo que Akbar discurría en Agra sobre la tolerancia y el diálogo a través de las fronteras de las religiones y las etnias.

Los problemas actuales de Oriente Próximo y de lo que se llama con cierto simplismo «el mundo musulmán» bien pueden ser inmensos, pero una evaluación profunda de la causalidad de esos problemas

* En este contexto, es importante ver cómo la influencia de la herencia intelectual islámica afectó al desarrollo de la cultura europea y la emergencia de muchas características que hoy asociamos de manera habitual con la civilización occidental. Véase David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, W. W. Norton, Nueva York, 2008.

requiere, como he sostenido en mi libro *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (2006), una comprensión completa de la naturaleza y la dinámica de la política identitaria. Ello supone reconocer las múltiples afiliaciones distintas de la religión que tienen las personas y el hecho de que estas lealtades pueden variar de prioridades seculares a intereses políticos para explotar las diferencias religiosas. También tenemos que tomar nota de los encuentros dialécticos de Oriente Próximo con su propio pasado imperial y el sometimiento que siguió a la dominación imperial de Occidente, la cual todavía sobrevive de manera residual. La ilusión de un destino no democrático ineludible para Oriente Próximo es confusa y a la vez seriamente engañosa —de manera perniciosa— como aproximación a la política internacional o a la justicia global.

EL PAPEL DE LA PRENSA Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La tesis según la cual la democracia es una herencia intelectual de Occidente que proviene de un pasado prolongado y único (sin parangón en el mundo), por consiguiente, no funciona. No funcionaría incluso si adoptáramos el limitado enfoque de la democracia como sistema electoral, y funciona bastante mal si juzgamos la historia de la democracia desde el punto de vista del razonamiento público.

Una de las cuestiones centrales que determinan el avance del razonamiento público en el mundo es la apuesta por una prensa libre e independiente, cuya ausencia resulta a veces tan conspicua. Pero esta situación puede cambiar. Y aquí las tradiciones establecidas en Europa y América durante los últimos doscientos años han hecho una enorme diferencia. Las lecciones derivadas de esas tradiciones han tenido un efecto transformador para el mundo en su conjunto, de la India a Brasil, de Japón a Sudáfrica, y la necesidad de unos medios de comunicación libres y vigorosos se reconoce con rapidez a lo largo y ancho del planeta. La velocidad con la cual la cobertura —y a veces la cultura— de los medios puede cambiar es particularmente reconfortante*.

* Como experiencia personal, debo recordar que en mi primera visita a Tailandia en 1964 difícilmente podía imaginar que la miserable situación de la prensa en ese país cambiaría tan rápidamente hasta convertirse en una de las tradiciones periodísticas más vigorosas del mundo, que hace una enorme contribución a la discusión pública en dicha sociedad.

Unos medios libres y saludables son importantes por varias razones, y resulta útil separar las distintas contribuciones que ellos pueden hacer. La primera conexión —y tal vez la más elemental— concierne a la contribución directa de la libertad de expresión en general y de la libertad de prensa en particular a la calidad de nuestras vidas. Tenemos suficientes razones para comunicarnos con los otros y para comprender mejor el mundo en que vivimos. La libertad de los medios es de importancia crítica para nuestra capacidad de lograrlo. La ausencia de medios libres y la supresión de la habilidad de las personas para comunicarse entre sí han reducido de manera directa la calidad de la vida humana, incluso si el régimen autoritario que impone tal supresión resulta ser muy rico en términos del producto nacional bruto.

Segundo, la prensa tiene un papel informativo clave en la difusión del conocimiento y en el fomento del escrutinio crítico. La función informativa de la prensa se relaciona no sólo con el periodismo especializado (por ejemplo, sobre avances científicos o innovaciones culturales), sino también con la información general para el público en general. Aún más, el periodismo de investigación puede desenterrar información que de otro modo permanecería oculta o desconocida.

Tercero, la libertad de los medios tiene una importante función protectora al dar voz a los olvidados y desaventajados, y contribuir así a la seguridad humana. Los gobernantes suelen aislarse y alejarse de la miseria de la gente común. Pueden afrontar una calamidad nacional, como una hambruna u otro desastre, sin compartir la suerte de las víctimas. Sin embargo, si tienen que encarar la crítica del público en los medios y afrontar elecciones con una prensa libre, los gobernantes también tienen que pagar un precio y esto les da un poderoso incentivo para tomar medidas oportunas que prevengan esas crisis. Trataré este tema un poco más en el siguiente capítulo.

Cuarto, la formación de valores, informada y libre, requiere apertura en la comunicación y en la discusión. La libertad de prensa es crucial en este proceso. En efecto, la razonada formación de valores es un proceso interactivo, y la prensa tiene un papel principal para que esta interacción sea posible. A través del discurso público surgen nuevas normas y prioridades (como la reducción del tamaño de las familias y de la frecuencia de los embarazos o el reconocimiento de la necesidad de la igualdad de género), y es la

discusión pública la que, una vez más, difunde las nuevas normas en diferentes espacios*.

La relación entre la ley de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías, que son elementos constitutivos de la práctica democrática, depende en alto grado de la formación de valores y prioridades en torno a la tolerancia. Una de las lecciones derivadas del resultado de imposibilidad en materia de elección social, tal como se vio en el capítulo anterior, es la relevancia esencial de las preferencias y la elección, mutuamente tolerantes, para hacer que la libertad y los derechos liberales resulten consistentes con la prioridad de la ley de la mayoría, y para guiarse por la unanimidad y no por las opciones particulares. Si una mayoría está lista para apoyar los derechos de las minorías, e incluso de los disidentes, entonces la libertad puede garantizarse sin tener que restringir la ley de la mayoría.

Finalmente, unos medios eficientes pueden tener un papel de importancia crítica para facilitar el razonamiento público en general, cuya trascendencia para la búsqueda de la justicia ha sido tema recurrente de este libro. La evaluación necesaria para la ponderación de la justicia no es un ejercicio solitario sino más bien una práctica discursiva. No es difícil ver por qué unos medios libres, enérgicos y eficientes pueden facilitar de manera significativa el necesario proceso discursivo. Los medios son importantes no sólo para la democracia sino también para la búsqueda de la justicia en general. La «justicia sin discusión» puede ser una idea opresiva.

La relevancia poliédrica de la conexión con los medios también destaca la forma en que las modificaciones institucionales pueden cambiar la práctica de la razón pública. La intermediación y la fuerza del razonamiento público no dependen sólo de las tradiciones y creencias heredadas, sino también de las oportunidades para la discusión y la interacción que ofrecen las instituciones y la práctica. Los parámetros culturales, supuestamente centenarios e inamovibles, que se invocan con demasiada frecuencia para «explicar» e incluso justificar las deficiencias de la discusión pública en un determinado país, ofrecen una visión muy pobre que debe superarse mediante una com-

* El papel de la comunicación y la deliberación en la elección social se discutió en el capítulo 4. Véase también Kaushik Basu, *The Retreat of Democracy and Other Itinerant Essays on Globalization, Economics and India*, Permanent Black, Nueva Delhi, 2007.

prensión más completa del funcionamiento del moderno autoritarismo, que apela a la censura, la reglamentación de la prensa, la supresión de la disidencia, la proscripción de los partidos de oposición y el encarcelamiento (o algo peor) de los disidentes. La eliminación de estos obstáculos no es la menor de las contribuciones que puede hacer la idea de democracia. Es una contribución importante por sí misma, pero además, si el enfoque desarrollado en este libro es correcto, resulta crucial también para la búsqueda de la justicia.

16. LA PRÁCTICA DE LA DEMOCRACIA

«**E**l Secretario de Estado para la India parece ser un hombre extrañamente desinformado», escribía *The Statesman*, el periódico de Calcuta, en un enérgico editorial publicado el 16 de octubre de 1943*. El editorial añadía:

A menos que los despachos telegráficos lo traicionen, él dijo el jueves al Parlamento que entendía que la cifra semanal de muertos (presumiblemente por la hambruna) en Bengala y Calcuta era de cerca de 1.000, pero que podía ser mayor. Toda la información pública disponible indica que es mucho mayor, y su alto cargo debería permitirle amplios medios para descubrirlo**.

Dos días después, el gobernador de Bengala sir T. Rutherford escribía al secretario de Estado para la India:

* A diferencia del resto de este libro, este capítulo es primariamente empírico. Un entendimiento de algunas de las cuestiones centrales de la filosofía política gira, como se ha visto ya, sobre una lectura plausible de las conexiones causales que influyen en las realizaciones sociales: el despliegue de *nyaya* a partir de *nitis* institucionales. El tema de este capítulo se refiere, en parte, a cómo las democracias tienden a comportarse y a cómo puede ser evaluada la ausencia de democracia. Podemos obtener algunos elementos de juicio tras examinar estas experiencias reales, a pesar de las limitaciones conocidas que afectan al ejercicio de formular observaciones generales a partir de estudios de caso.

** «The Death-Roll», *The Statesman*, 16 de octubre de 1943. Sobre este tema, véase mi *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Su declaración en la Cámara sobre el número de muertes, que estaba presumiblemente basada en mis comunicaciones al virrey, ha sido severamente criticada en algunos periódicos... Los efectos completos de la carestía se sienten ahora, y yo pondría el número de muertes en no menos de 2,000 a la semana.

¿Cuántos eran entonces, 1,000, 2,000 o una cifra muy diferente?

La Comisión de Investigación de la Hambruna que informó sobre el desastre en diciembre de 1945 concluyó que entre julio y diciembre de 1943 se registraron 1,304,323 víctimas contra un promedio de 626,048 en el mismo periodo durante el quinquenio anterior, y que el número de muertes adicionales por la hambruna era superior a 678,000. Eso equivale a un promedio semanal no de 1,000 o 2,000 sino de 26,000*.

La hambruna de Bengala en 1943, de la que fui testigo cuando era niño, fue producida no sólo por la falta de democracia en la India colonial, sino también por las severas restricciones del periodismo y de la crítica que se impusieron a la prensa india, y la práctica de «silencio» voluntario sobre la hambruna que los medios británicos optaron por seguir (como parte de un supuesto «esfuerzo de guerra», por miedo a conceder ventaja a las fuerzas japonesas que en este entonces estaban en Birmania, a las puertas de la India). El efecto combinado del silencio de los medios, tanto impuesto como voluntario, evitó la discusión pública sustancial sobre la hambruna en la metrópoli, incluido el Parlamento en Londres, que no se ocupó del desastre ni consideró las políticas necesarias para hacerle frente (hasta octubre de 1943, cuando *The Statesman* le torció el brazo). Y por supuesto no había parlamento en la India bajo el dominio colonial británico.

En efecto, la política gubernamental, lejos de ser útil, realmente exacerbó la hambruna. No hubo campaña oficial de ayuda para el hambre durante los largos meses durante los cuales morían miles cada semana. Más aún, la hambruna se agravó, primero, por el he-

* En mi *Poverty and Famines* muestro que el cálculo de la Comisión de Investigación de la Hambruna sobre el número total de muertos por hambruna corresponde a una seria subestimación por cuanto el incremento de la mortalidad causado por la hambruna se mantuvo durante varios años después del desastre debido a las epidemias inducidas por el hambre (Apéndice D). Véase también mi entrada sobre Desastres Humanos en *The Oxford Handbook of Medicine*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

cho de que el gobierno británico de la India en Nueva Delhi había suspendido el comercio de arroz y otros granos entre las provincias indias, de suerte que los alimentos no podían circular a través de los legítimos canales de intercambio privado a pesar de los elevados precios en Bengala. Segundo, en lugar de tratar de enviar más alimentos a Bengala desde el exterior —la administración colonial fue inflexible en que no quería hacer tal cosa—, la política oficial se concretó en promover las exportaciones de alimentos desde Bengala durante ese periodo. En efecto, en una fecha tan avanzada como enero de 1943, cuando la hambruna estaba a punto de desatarse, el virrey de la India dijo al responsable del gobierno de Bengala que «simplemente tenía que producir más arroz de Bengala para enviar a Ceilán, incluso si hacía falta en Bengala»¹.

Hay que mencionar aquí, para entender de algún modo el pensamiento oficial de la India británica sobre el tema, que estas políticas se basaban en la idea de que no había disminución en la producción alimenticia de Bengala en esa época y «por consiguiente» una hambruna «simplemente no podía ocurrir». La posición del gobierno sobre el volumen de la producción de alimentos no era del todo errónea, pero su teoría de la hambruna fue desastrosamente equivocada puesto que la demanda de alimentos se había expandido de manera radical a causa del esfuerzo de guerra en Bengala, con la llegada de soldados y personal para la guerra, las construcciones nuevas y las actividades económicas auxiliares asociadas al conflicto. Una parte muy sustancial de la población, casi toda en las áreas rurales, con un ingreso estacionario, se enfrentaba a precios muy elevados gracias al alza alimentada por la demanda, y empezó a sufrir hambre. Para asegurar la habilidad de los sectores vulnerables para comprar alimentos, habría ayudado darles más ingreso y poder adquisitivo, por ejemplo a través de empleos en los servicios humanitarios y de emergencia, pero la ayuda también podría haber adoptado la forma de una mayor oferta de granos en la región, a pesar del hecho de que la crisis no estaba causada por una caída de la oferta sino por un alza de la demanda.

Lo más extraordinario, incluso más allá de la creencia del gobierno colonial en una teoría errónea sobre la hambruna, fue la incapacidad de Nueva Delhi para advertir que tantos miles de personas estaban muriendo en las calles cada día: los funcionarios tenían que ser verdaderos «teóricos» para no entender los hechos sobre el terreno

de manera tan grotesca. Un sistema democrático con crítica pública y presión parlamentaria no habría permitido que los funcionarios, incluidos el gobernador de Bengala y el virrey de la India, pensaran como pensaban*.

Una tercera forma en la cual la política gubernamental resultó contraproducente fue su papel en la redistribución de alimentos dentro de Bengala. El gobierno compró alimentos a altos precios en la Bengala rural para operar un sistema de racionamiento selectivo con precios controlados, específicamente para la población de Calcuta. Esto era parte del esfuerzo de guerra a fin de reducir el descontento urbano. La más seria consecuencia de esta política fue que la población rural, con su bajo ingreso estacionario, afrontó muy pronto un incremento explosivo de los precios de los alimentos: el fuerte movimiento centrífugo de alimentos desde la Bengala rural debido a la expansión alimentada por la guerra se vio poderosamente reforzado por la política gubernamental de comprar caro en el campo (a «cualquier precio») y vender barato en la ciudad (Calcuta) para una población selecta. Ninguna de estas cuestiones se incorporó al debate parlamentario en ninguna forma significativa durante el periodo de apagón editorial y noticioso.

Los periódicos bengalíes en Calcuta protestaban tan clamorosamente como lo permitía la censura gubernamental. No podía ser muy clamorosamente por razón de la guerra y de «la moral de combate». Ciertamente, hubo muy poco eco de estas críticas periféricas en Londres. La discusión pública responsable acerca de qué hacer empezó en los círculos influyentes de Londres tan sólo en octubre de 1943 cuando Ian Stephens, el valeroso editor de *The Statesman* de Calcuta (en ese entonces de propiedad británica), decidió romper filas y apartarse voluntariamente de la política de silencio para publicar información franca y editoriales urticantes el 14 y el 16 de octubre**. La crítica al secretario de Estado para la India, citada antes, apareció en el se-

* Véase *Poverty and Famines*, capítulo 6.

** El dilema de Ian Stephens sobre este asunto, y su decisión última de dar prioridad a su condición de periodista, están bellamente recogidos en su libro *Monsoon Morning*, Ernest Benn, Londres, 1966. Cuando, mucho después, lo conocí en los años setenta, se hizo muy clara para mí la fuerza con que lo acompañaba la memoria de esa difícil decisión. El estaba, sin embargo, muy orgulloso del hecho de que, a través de su política editorial, había salvado las vidas de muchas personas y había conseguido detener la marea de muertes.

gundo de los dos editoriales. Vinieron después una conmoción en los círculos del gobierno colonial y un serio debate parlamentario en Westminster. Esto a su vez dio comienzo, por fin, a las campañas públicas de asistencia humanitaria en Bengala en noviembre de 1943 (hasta entonces sólo había habido caridad privada). La hambruna terminó en diciembre, en parte por la nueva cosecha, pero también, de manera muy significativa, por la ayuda que estaba finalmente disponible. Sin embargo, para entonces la hambruna había matado ya a centenares de miles de personas.

PREVENCIÓN DE LA HAMBRUNA Y RAZONAMIENTO PÚBLICO

En el capítulo anterior se dijo que no ha habido nunca una hambruna en una democracia funcional con elecciones periódicas, partidos de oposición, libertad de expresión y medios de comunicación relativamente libres (aun cuando el país sea muy pobre y se encuentre en una situación alimentaria muy adversa). Esta idea está hoy ampliamente aceptada, aun cuando al comienzo despertaba mucho escepticismo*. Ésta es una simple pero importante ilustración del aspecto más elemental del poder protector de la libertad política. Aunque la democracia india tiene muchas imperfecciones, los incentivos políticos generados por ella han sido suficientes para evitar grandes hambrunas desde el momento mismo de la independencia. La última hambruna sustancial ocurrida en la India, la de Bengala, tuvo lugar tan sólo cuatro años antes del fin del periodo colonial. La prevalencia de hambrunas, que había sido una característica persistente en la larga historia del dominio británico en la India, terminó abruptamente con el establecimiento de una democracia tras la independencia.

A pesar de que China ha tenido mayor éxito que la India en muchos campos de la economía, China tuvo una gran hambruna, de hecho la mayor registrada en la historia, entre 1958 y 1961, con una mortalidad cercana a los 30 millones de víctimas. Aunque la hambru-

* Tras la presentación inicial de esta tesis en «How is India Doing?» (*The New York Review of Books*, núm. 29, 1982) y «Development: Which Way Now?» (*Economic Journal*, núm. 93, 1983), recibí amonestaciones de muchos críticos, incluidos expertos en alimentación, y hubo fuertes altercados en *The New York Review of Books* y *Economic and Political Weekly* después de la publicación de mis artículos.

na azotó al país durante tres años, el gobierno no recibió presión alguna para cambiar sus desastrosas políticas: no había en China un parlamento abierto a la crítica, ni oposición, ni prensa libre. La historia de las hambrunas ha tenido, en efecto, una relación peculiarmente cercana con los regímenes autoritarios, por ejemplo con el colonialismo (como en la India británica o en Irlanda), con los sistemas de partido único (como en la Unión Soviética en la década de 1930 o en China y Camboya más tarde) y con las dictaduras militares (como en Etiopía o Somalia). La actual situación de hambruna en Corea del Norte es un ejemplo continuado².

Las penalidades directas de una hambruna son padecidas sólo por el público y no por el gobierno de turno. Los gobernantes nunca sufren hambre. Sin embargo, cuando un gobierno es responsable ante el público, y cuando hay periodismo libre y crítica pública sin censura, entonces el gobierno también tiene un excelente incentivo para hacer su mejor esfuerzo de erradicación del hambre*.

Aparte de esta inmediata conexión con el incentivo político para evitar las hambrunas que está implícito en el gobierno por discusión, hay aquí otros dos puntos específicos que merece la pena mencionar. Primero, la proporción de la población afectada, o incluso amenazada, por una hambruna tiende a ser muy pequeña: típicamente menos del 10 por ciento (con frecuencia mucho menos) y difícilmente

* Vale la pena mencionar aquí que se han planteado algunas dudas sobre el alcance de esta proposición mediante el argumento según el cual ha habido hambrunas, o al menos condiciones que se aproximan a una hambruna, en unos pocos países que han empezado a celebrar elecciones democráticas pero que no han adoptado los demás elementos de una democracia que reconoce la obligación de rendir cuentas. Níger, donde ha habido elecciones y hambrunas, ha sido mencionado como supuesto contraejemplo por algunos observadores. Conviene puntualizar, como lo hizo el *New York Times* en un editorial, que la conexión basada en incentivos para la prevención de la hambruna se aplica de manera específica a una democracia funcional. Níger no corresponde a esta categoría porque la democracia no funciona sólo a través de elecciones, como las establecidas recientemente en ese país africano, sino también mediante otras instituciones que generan responsabilidad gubernamental frente al público. El *NYT* planteó la cuestión con gran claridad: «Amartya Sen ha enseñado, correctamente, que “en la historia del mundo, ninguna hambruna ha tenido lugar en una democracia funcional”. Funcional es la palabra clave. Los dirigentes que son verdaderamente responsables ante su pueblo tienen poderosos incentivos para tomar medidas preventivas oportunas. Resulta claro que el señor Tandeja [jefe del gobierno de Níger], a quien el presidente Bush saludaba este mes de junio en la Casa Blanca como un democrata ejemplar, necesita un curso de actualización sobre economía humanitaria y democracia responsable» («Meanwhile, People Starve», *NYT*, 14 de agosto de 2005).

mucho más. De esta suerte, si fuera cierto que sólo las víctimas desahectas de la hambruna votan en contra del gobierno de turno cuando el hambre acecha o azota, entonces el gobierno podría seguir muy tranquilo. Lo que hace que una hambruna se convierta en un desastre político para el gobierno es el alcance de la razón pública, que moviliza y carga de energía a una amplia proporción del público en general para protestar y clamar contra el gobierno «insensible» y tratar de derrocarlo. La discusión pública sobre la naturaleza de la calamidad puede hacer de la suerte de las víctimas un formidable tema político con vastas consecuencias sobre el clima de cobertura mediática y discusión pública, y en definitiva sobre la participación electoral de una mayoría potencial*. Uno de los logros de la democracia es su capacidad de hacer que la gente se interese, a través de la discusión pública, en las peripecias de los demás y comprenda mejor las vidas ajenas.

El segundo punto concierne al papel informativo de la democracia, que va más allá de su función de incentivo. Por ejemplo, en la hambruna china de 1958 a 1961, el fracaso del llamado «Gran salto adelante» que supuso una drástica expansión de la colectivización fue mantenido en secreto. Había muy poco conocimiento público sobre la naturaleza, la dimensión y el alcance de la hambruna dentro o fuera de China.

En efecto, la carencia de un sistema libre de distribución de noticias engañó al gobierno, alimentado por su propia propaganda y por los informes edulcorados de burócratas locales que competían por el apoyo de Pekín. El vasto número de comunas o cooperativas que fracasaron en la producción de cereales suficientes eran, por supuesto, conscientes de su propio problema. Pero gracias al apagón informativo no sabían mucho más acerca del desastre general del sector rural en China. Ninguna granja colectiva quería reconocer que había fracasado por su cuenta, y el gobierno en Pekín estaba asediado por informes amañados sobre grandes éxitos que procedían incluso de las

* Todo esto tiene una conexión obvia con los argumentos presentados en capítulos anteriores, como el 8 y el 15. Los diferentes tipos de razones imparciales que se comentaron en el capítulo 9 también tienen relevancia para el compromiso político que puede suscitar el predicamento de las víctimas de la hambruna, e implican no sólo reflexiones sobre cooperación y beneficio mutuo, sino también sobre la responsabilidad del «poder efectivo» que los afortunados en un país amenazado por la hambruna pueden asumir hacia los más vulnerables, gracias al razonamiento público.

comunidades más afectadas. Al sumar estas cifras, las autoridades chinas creyeron que tenían 100 millones más de toneladas métricas de grano, en el momento exacto en que la hambruna alcanzaba su apogeo³.

A pesar del hecho de que el gobierno chino estaba muy comprometido con eliminar el hambre en el país, no revisó de manera sustancial sus desastrosas políticas (vinculadas al desatinado «Gran salto adelante») durante los tres años de hambruna. Esta falta de revisión fue posible no sólo debido a la ausencia de una oposición política y de unos medios independientes, sino también porque el gobierno chino no veía la necesidad de cambiar sus políticas, en parte a causa de que carecía de suficiente información sobre la extensión del fracaso del «Gran salto adelante».

Es interesante anotar que incluso el propio Mao, cuyas creencias radicales tuvieron mucho que ver con la iniciación y el mantenimiento del «Gran salto adelante», identificó una de las funciones de la democracia una vez que el fracaso había sido tardíamente reconocido. En 1962, cuando ya la hambruna había matado a decenas de millones, Mao hizo la siguiente observación en una reunión de 7.000 cuadros del partido comunista:

Sin la democracia, ustedes no pueden comprender lo que está sucediendo allá abajo; la situación general no será clara; ustedes serán incapaces de recoger suficientes opiniones de todos los sectores; no puede haber comunicación entre la cúpula y la base; los órganos máximos de dirección dependerán de material sesgado e incorrecto para tomar decisiones, así que ustedes encontrarán muy difícil evitar el subjetivismo; será imposible alcanzar la unidad de concepción y la unidad de acción; y será imposible lograr el verdadero centralismo⁴.

La defensa de la democracia por parte de Mao es aquí, por supuesto, muy limitada. Se refiere exclusivamente a la cuestión de la información e ignora el tema de los incentivos, así como la importancia intrínseca y constitutiva de la libertad política*. Pero es muy interesante que Mao reconociera la forma en que las desastrosas políticas

* Sobre esto, véase también Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford University Press, Londres, 1977, pp. 149-150, quien ofrece un análisis notablemente esclarecedor de este extraño giro en el pensamiento de Mao.

oficiales fueron provocadas por la carencia de vínculos informativos que el razonamiento público podría haber aportado para evitar desastres como el que China experimentó.

DEMOCRACIA Y DESARROLLO

La mayoría de los campeones de la democracia han sido más bien reticentes en sugerir que ésta promovería el desarrollo y la mejora del bienestar social —han tendido a verlos como fines buenos pero separados e independientes—. Los detractores de la democracia, por otra parte, parecían muy dispuestos a expresar su diagnóstico de lo que ven como serias tensiones entre democracia y desarrollo. Los teóricos de la disyuntiva —«Decídase: ¿quiere democracia o más bien desarrollo?»— venían con frecuencia, al menos para empezar, de países del oriente de Asia y su voz creció en influencia mientras varios de estos países fueron muy exitosos —a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 e incluso después— en promover el crecimiento económico sin buscar la democracia. La observación de un puñado de tales ejemplos condujo rápidamente a una especie de teoría general: las democracias son muy torpes en facilitar el desarrollo, en comparación con lo que pueden lograr los regímenes autoritarios. ¿No consiguieron Corea del Sur, Singapur, Taiwán y Hong Kong un progreso económico sorprendentemente rápido sin cumplir, al menos al comienzo, los requerimientos básicos de la democracia? Y tras las reformas económicas en China en 1979, ¿no lo hizo mucho mejor, en términos de crecimiento económico, la autoritaria China que la democrática India?

Para tratar estas cuestiones, tenemos que prestar especial atención tanto al contenido de lo que puede llamarse desarrollo cuanto a la interpretación de la democracia (en particular a los papeles respectivos de las elecciones y el razonamiento público). La evaluación del desarrollo no puede divorciarse de las vidas que la gente puede vivir y de la libertad que puede disfrutar. El desarrollo escasamente puede verse sólo desde el punto de vista del mejoramiento de objetos inanimados de conveniencia, tales como un incremento del producto nacional bruto (o de los ingresos personales), o la industrialización, a pesar de la importancia de estos medios para los fines reales. Su valor tiene que depender de su impacto en las vidas y las li-

bertades de las personas implicadas, que debe ser central para la idea de desarrollo*.

Si el desarrollo es entendido en una forma amplia, con énfasis en las vidas humanas, entonces se hace inmediatamente claro que la relación entre desarrollo y democracia tiene que verse desde el punto de vista de su conexión constitutiva en lugar de sólo a través de sus vínculos externos. Aun cuando se ha planteado con frecuencia la cuestión de si la libertad política es «conducente para el desarrollo», no debemos omitir el reconocimiento crucial de que las libertades políticas y los derechos democráticos están entre los «componentes constitutivos» del desarrollo. Su relevancia para el desarrollo no tiene que ser establecida *indirectamente* a través de su contribución al crecimiento del producto nacional bruto.

Sin embargo, tras reconocer esta conexión central, también tenemos que someter la democracia al análisis consecuencial puesto que hay otras clases de libertades (distintas de las libertades políticas y los derechos civiles) a las cuales hay que prestar atención. Tenemos que ocuparnos, por ejemplo, de la pobreza económica. Tenemos, por tanto, razón para interesarnos por el crecimiento económico, incluso en los términos limitados de crecimiento del producto nacional bruto o del producto interior bruto per cápita puesto que aumentar el ingreso real puede allanar el camino para algunos logros realmente importantes. Por ejemplo, la conexión general entre crecimiento económico y supresión de la pobreza está hoy razonablemente establecida y complementada por preocupaciones sobre la distribución. Aparte de generar ingreso para muchas personas, un proceso de crecimiento económico tiende también a expandir el tamaño del ingreso público, el cual puede ser empleado para propósitos sociales como educación, servicios médicos y asistenciales, y otras facilidades que mejoran de manera directa las vidas y capacidades del pueblo. En efecto, en ocasiones la expansión del ingreso público como resultado del crecimiento económico es mucho más rápida que el crecimiento mismo (en años recientes, por ejemplo, mientras la economía de la India ha crecido al 7, 8 o 9 por ciento por año, la tasa de aumento del ingreso público ha sido del 9, 10 u 11 por ciento). El ingreso público crea una oportunidad que el gobierno puede aprovechar para hacer que el

* Este tema ha recibido especial atención en el capítulo 11.

proceso de expansión económica sea más equitativamente compartido. Ésta es, desde luego, una condición potencial, pues el uso real del creciente ingreso público es otro asunto de gran importancia, pero el crecimiento económico crea la condición cuando esa opción es responsablemente ejercitada por el gobierno*.

El muy articulado escepticismo acerca de la compatibilidad entre la democracia y el rápido crecimiento económico estaba basado en algunas comparaciones a través del país, con particular énfasis en las economías de rápido crecimiento de Asia oriental, de una parte, y la India, de la otra, con su larga historia de modesto crecimiento del producto nacional bruto al 3 por ciento anual. Sin embargo, comparaciones completas a través del país, en lo que valen (y no valen menos que la práctica prevaleciente de sustentar una gran conclusión en un puñado de contrastes selectos entre países), no han dado ningún fundamento empírico a la creencia de que la democracia es hostil al crecimiento económico⁵. Y mientras la India solía ser citada como prueba viviente de que los países democráticos están destinados a crecer mucho más despacio que los países autoritarios, ahora que el crecimiento económico de la India se ha acelerado notablemente (esto empezó en la década de 1980 pero se consolidó a través de las reformas económicas de la década de 1990 y ha continuado desde entonces a ritmo rápido) resulta difícil usar a la India como el ejemplo paradigmático de la lentitud del progreso económico en democracia. Y sin embargo, la India no es menos democrática hoy que lo que era en las décadas de 1960 o 1970**. En efecto, existe evidencia abrumadora de que el crecimiento se ve estimulado por el respaldo de un clima económico amistoso y no por la hostilidad de un sistema político implacable***.

* Sobre los importantes contrastes entre los diferentes tipos de uso y gasto de los recursos generados por el crecimiento económico, véase mi libro conjunto con Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

** La India es también un contraejemplo de la tesis según la cual el ingreso per cápita de un país tiene que ser razonablemente alto para la estabilidad del sistema democrático.

*** Debe señalarse aquí que, a pesar de la dominación de políticas económicas confusas en la India durante muchas décadas, el sistema democrático permitió algunas de las reformas necesarias que pudieron hacer mucho más rápido el crecimiento económico.

SEGURIDAD HUMANA Y PODER POLÍTICO

Adicionalmente, tenemos que ir más allá del crecimiento económico para entender las exigencias completas del desarrollo y de la búsqueda de la justicia social. Hay que prestar atención a la amplia evidencia de que la democracia y los derechos civiles y políticos enriquecen las libertades de otras clases (tales como la seguridad humana) al dar voz, al menos en muchas circunstancias, a los desposeídos y a los vulnerables. Ésta es una importante cuestión, estrechamente relacionada con la función de la democracia en el razonamiento público y en el fomento del «gobierno por discusión». El éxito de la democracia en la prevención de las hambrunas pertenece a las múltiples contribuciones de la democracia al avance de la seguridad humana, pero hay muchos otros campos de aplicación*.

El poder protector de la democracia para la provisión de seguridad es, en efecto, mucho más amplio que la prevención de las hambrunas. En Corea del Sur e Indonesia, durante los años de crecimiento acelerado en las décadas de 1980 y 1990, cuando la fortuna de todos parecía subir y subir, los pobres no pensaban mucho en la democracia, pero cuando llegaron las crisis económicas a finales de los años noventa y la caída precipitó la división social, los que vieron sus vidas y sus medios económicos golpeados de manera inusual echaron de menos con desesperación la democracia y los derechos civiles y políticos. La democracia se convirtió de repente en una cuestión central en esos países, en especial en Corea de Sur, que acometió una gran iniciativa en esa dirección.

La India se ha beneficiado, sin duda alguna, del poder protector de la democracia cuando ofrece excelentes incentivos políticos a los gobernantes para brindar ayuda ante los desastres naturales inminentes. Sin embargo, la práctica y el alcance de la democracia pueden ser muy imperfectos, como en la India, a pesar de los logros indudables. La democracia da a la oposición la oportunidad de presionar en favor del cambio de política aun cuando el problema sea

* Véase el Informe de la Comisión sobre Seguridad Humana, de las Naciones Unidas y del gobierno de Japón: *Human Security Now*, UN, Nueva York, 2003. Tuve el privilegio de presidir esta Comisión de manera conjunta con la visionaria doctora Sadako Ogata, antigua Alta Comisionada de la ONU para los Refugiados. Véase también Mary Kaldor, *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention*, Polity Press, Cambridge, 2007.

crónico y haya tenido una larga historia, en lugar de ser agudo e intempestivo, como las hambrunas. La relativa debilidad de las políticas sociales de la India en materia de educación básica, asistencia médica primaria, nutrición infantil, reforma agraria e igualdad de género refleja deficiencias en la razón pública y en la presión social (incluida la presión de la oposición) políticamente comprometidas, y no sólo inadecuaciones en el pensamiento oficial del gobierno*. En efecto, la India ofrece un excelente ejemplo tanto de los logros significativos de la democracia como de sus fracasos específicos relacionados con una inadecuada utilización de las oportunidades que brindan las instituciones democráticas. Hay un poderoso argumento para ir más allá del *niti* electoral hacia el *nyaya* democrático.

DEMOCRACIA Y OPCIÓN DE POLÍTICA

Únicamente en algunas regiones de la India ha estado adecuadamente politizada la urgencia de las políticas sociales. Las experiencias del estado de Kerala ofrecen quizá el ejemplo más claro de cómo la necesidad de educación universal, asistencia médica básica, equidad elemental de género y reforma agraria ha recibido respaldo político efectivo. La explicación abarca tanto la historia como el desarrollo contemporáneo: la orientación educativa de los movimientos contra las castas superiores en Kerala (de los cuales es heredera la actual política izquierdista de Kerala), las tempranas iniciativas de los «reinos nativos» de Travancore y Cochin (que se mantuvieron fuera del dominio colonial británico en materia de políticas domésticas), las actividades misioneras en la difusión de la educación (sus efectos no se confinaron sólo a los cristianos, que constituyen un quinto de la población de Kerala) y también una voz más fuerte para las mujeres en las decisiones familiares, parcialmente vinculada a la presencia y a la prominencia de los derechos de propiedad matrilineal para

* La prensa de la India también puede ser criticada por la falta de visión: para ocuparse de carencias sociales persistentes aunque no inmediatamente fatales. Para un análisis de este problema por uno de los más distinguidos editores de la India, véase N. Ram, «An Independent Press and Anti-hunger Strategies: The Indian Experience», en Jean Drèze y Amartya Sen (eds.), *The Political Economy of Hunger*. Clarendon Press, Oxford, 1990. Véase también Kaushik Basu, *The Retreat of Democracy*. Permanent Black, Nueva Delhi, 2007.

los Nairs, un sector sustancial e influyente de la comunidad hindú⁶. Durante mucho tiempo, Kerala ha hecho buen uso del activismo político y de la libertad de expresión para expandir el abanico de las oportunidades sociales. El empleo de las instituciones democráticas no es ciertamente independiente de la naturaleza de las condiciones sociales.

Resulta difícil eludir la conclusión general según la cual el desempeño económico, la oportunidad social, la voz política y el razonamiento público están profundamente interrelacionados entre sí. En estos campos, en los cuales ha habido recientemente un uso más determinado de la voz política y social, existen considerables signos de cambio. La cuestión de la desigualdad de género ha producido mucho compromiso político en años recientes (con frecuencia, bajo la orientación de los movimientos de mujeres), y esto se suma a ciertos esfuerzos políticos por reducir la asimetría de género en los campos social y económico. En la India hay una larga historia de preeminencia femenina en áreas particulares, como el liderazgo político. Mientras esos logros estaban ciertamente vinculados a la voz de las mujeres (ayudadas en años recientes por las oportunidades de política participativa), su alcance ha estado confinado a segmentos relativamente pequeños —casi siempre los más prósperos— de la población*. Una característica importante del fortalecimiento de la voz de las mujeres en la vida pública contemporánea de la India es la ampliación gradual de esta cobertura social. India todavía tiene un largo camino por recorrer en la supresión de las desigualdades que afectan a las mujeres, pero el creciente compromiso político en el papel social de las mujeres ha sido un importante y constructivo desarrollo de la práctica democrática.

En general, las posibilidades de agitación pública en cuestiones de desigualdad social y pobreza están empezando a ser más utilizadas que antes, aun cuando durante varios años el compromiso en estas materias se vio eclipsado por la política sectaria que distrajo la atención sobre estas preocupaciones. Ha habido mucha más atención reciente en movimientos organizados basados de manera amplia en exigencias sobre derechos humanos, como el derecho a la educación

* Mientras la mayoría de las líderes políticas indias procede de la élite urbana, hay unos pocos casos de éxito político notable de líderes rurales de castas inferiores, pertenecientes a los sectores más afluentes de esos grupos.

básica, el derecho a la alimentación (y en especial a la comida escolar del mediodía), el derecho a la atención médica primaria, la garantía de la conservación ambiental y el derecho a la garantía del empleo. Estos movimientos sirven para enfocar la atención en las fallas sociales concretas, en parte para complementar amplias discusiones públicas en los medios, pero también para ofrecer una ventaja política mayor a las demandas sociales importantes.

La libertad democrática puede ser ciertamente empleada para mejorar la justicia social y para alcanzar una política más justa. El proceso, sin embargo, no es automático y requiere activismo de parte de los ciudadanos políticamente comprometidos. Mientras las lecciones de las experiencias empíricas estudiadas aquí proceden principalmente de Asia, y en especial de la India y China, lecciones similares pueden extraerse de otras regiones, incluidos Estados Unidos y los países europeos*.

DERECHOS DE LAS MINORÍAS Y PRIORIDADES INCLUYENTES

Paso, finalmente, a lo que sin duda constituye una de las cuestiones más difíciles que la democracia tiene que abordar. El reconocimiento de que la democracia tiene que preocuparse a la vez por el gobierno de la mayoría y por los derechos de las minorías no es una idea nueva, aun cuando (como se vio en el capítulo anterior), en el contexto organizacional, la democracia es vista con frecuencia sólo desde el punto de vista de las elecciones y de la ley de la mayoría. Un entendimiento más amplio de la democracia como razonamiento público, que incluye las votaciones pero que va mucho más allá de ellas, puede atender a la importancia de los derechos de las minorías sin ignorar los votos de la mayoría como parte de la estructura total de la democracia. El pionero de la teoría de la elección social en el siglo XVIII, el marqués de Condorcet, había advertido contra «la máxima, demasiado prevaleciente entre los republicanos antiguos y mo-

* En efecto, la práctica de la democracia continúa siendo muy imperfecta en la democracia más antigua del mundo desde el punto de vista de los obstáculos a la participación y del alcance de la cobertura mediática (aun cuando con la elección de Barack Obama como presidente parece haberse roto una gran barrera para la participación en la cumbre). Sobre los problemas de la práctica de la democracia en Estados Unidos, véase el esclarecedor libro de Ronald Dworkin, *La democracia posible*.

ernos, de que los pocos pueden ser legítimamente sacrificados a los muchos»⁷.

Subsiste, empero, el problema que una mayoría sin escrúpulos, que no tiene remordimientos en eliminar los derechos de las minorías, plantearía a la sociedad al obligarla a escoger entre gobierno de la mayoría y derechos de las minorías. La formación en los valores de la tolerancia resulta entonces esencial para el eficiente funcionamiento de la democracia (como se vio en el capítulo 14).

Las cuestiones implicadas también se aplican al papel de la democracia para prevenir la violencia sectaria. El problema aquí es más complicado que el reconocimiento fácil de que la democracia puede eliminar hambrunas. Aun cuando las víctimas de las hambrunas constituyen una pequeña proporción de cualquier población amenazada, la democracia evita hambrunas porque el drama de la minoría es politizado por la discusión pública para generar una enorme mayoría en favor de la prevención de la hambruna, puesto que la población general no tiene razón particular alguna para abrigar hostilidad considerable o animosidad explotable hacia las víctimas potenciales del hambre. El proceso es mucho más complicado en el caso de la lucha sectaria cuando las hostilidades intercomunitarias pueden ser azuzadas por los extremistas a través de la demagogia.

La función de la democracia en la prevención de la violencia comunitaria depende de la habilidad de los procesos políticos incluyentes e interactivos para meter en cintura el fanatismo venenoso del pensamiento comunal divisionista. Ésta ha sido una importante tarea en la India independiente, en especial desde que ese Estado multiconfesional y laico nació durante un periodo de lucha social y violencia en la década de 1940, un periodo corto en años pero largo por la sombra de vulnerabilidad que proyectó sobre la sociedad. El problema fue específicamente discutido por Mohandas Gandhi al clarificar la importancia de la inclusión como elemento esencial de la democracia que buscaba el movimiento por la independencia de la India que él dirigía⁸.

Ha habido algún éxito en este frente, y el carácter laico de la India democrática ha sobrevivido intacto en sentido amplio, a pesar de tensiones ocasionales, en medio de la tolerancia y el respeto mutuos. Sin embargo, esta supervivencia no ha conseguido evitar estallidos periódicos de violencia sectaria, a menudo alimentados por grupos políticos que se benefician de tal divisionismo. El efecto de

la demagogia sectaria puede ser superado tan sólo a través de la promoción de valores incluyentes que atraviesen las divisiones sociales. El reconocimiento de las múltiples identidades de cada persona, entre las cuales la identidad religiosa es una más, resulta crucial a este respecto. En la India, por ejemplo, los hindúes, los musulmanes, los sijes y los cristianos no sólo comparten una nacionalidad, sino también otras identidades, como una lengua, una literatura, una profesión, una localidad y muchas otras clasificaciones*. La política democrática ofrece la oportunidad de discutir estas afiliaciones no sectarias y sus reivindicaciones rivales sobre las divisiones religiosas**. El hecho de que, tras los atentados criminales de Bombay en noviembre de 2008 por terroristas de origen musulmán (y casi con certeza de ancestro pakistaní), no se produjo la muy temida reacción contra los musulmanes indios se debió en gran medida a la discusión pública que siguió a los ataques, con amplia participación de musulmanes y no musulmanes. La práctica de la democracia puede ciertamente ayudar a promover un mayor reconocimiento de las identidades plurales de los seres humanos⁹.

Y sin embargo, las divisiones comunales, como las diferencias raciales, permanecen abiertas a la explotación por quienes quieren cultivar el descontento e instigar la violencia, a menos que los lazos creados por las democracias nacionales sirvan como salvaguardas efectivas contra ello***. Mucho dependerá del vigor de la política de-

* De igual manera, los activistas hutus que perpetraron el genocidio de 1994 en Ruanda contra los tutsis no tenían sólo su identidad étnica hutu sino que compartían también otras identidades con los tutsis, como ser ruandeses, africanos y posiblemente ciudadanos de Kigali.

** La India, cuya población es hindú en más de un 80 por ciento, tiene hoy un primer ministro sij y un líder con antecedentes cristianos al frente de la coalición gobernante y del partido del Congreso. Entre 2004 y 2007, ambos dirigentes estuvieron acompañados por un presidente o jefe de Estado musulmán, que no ha sido el primero. Así, en ese periodo ninguna de las tres principales posiciones del país fue ocupada por un miembro de la comunidad mayoritaria, y sin embargo esto no generó mayor descontento.

*** Los disturbios organizados en Gujarat en 2002, en los cuales murieron cerca de 2.000 personas, en su mayoría musulmanes, se mantienen como una mancha en la historia política de la India, al mismo tiempo que la oposición a esos sucesos en el resto del país subraya la fortaleza de los valores seculares en la democracia india. Hay pruebas, basadas en estudios electorales, de que este vergonzoso episodio reforzó el apoyo electoral de los partidos laicos en las elecciones generales de 2004 que siguieron a esos terribles hechos.

mocrática en la generación de valores de tolerancia, y no hay garantía automática de éxito por la sola existencia de instituciones democráticas. Aquí, unos medios activos y enérgicos pueden desempeñar un papel extremadamente importante al hacer que los problemas, las situaciones y la humanidad de ciertos grupos sean más comprendidos por otros grupos.

El éxito de la democracia no consiste únicamente en disponer de la más perfecta estructura institucional imaginable. Depende ineludiblemente de nuestros patrones reales de conducta y del funcionamiento de las interacciones políticas y sociales. No hay esperanza de confiar el asunto en las manos «seguras» del virtuosismo puramente institucional. La operación de las instituciones democráticas, como la de otras instituciones, depende de las actividades de los agentes humanos que utilizan las oportunidades para las realizaciones razonables. Las lecciones prácticas de estas experiencias empíricas parecerían complementar en sentido amplio los argumentos teóricos ya explorados en este libro. La invocación de *nyaya*, y no sólo de *niti*, para la búsqueda de la justicia encuentra sólido respaldo en las lecciones de las experiencias empíricas presentadas aquí.

17. DERECHOS HUMANOS E IMPERATIVOS GLOBALES

Hay algo muy atractivo en la idea de que cualquier persona, en cualquier parte del mundo, con independencia de su ciudadanía, residencia, raza, clase, casta o comunidad, tiene ciertos derechos básicos que los otros deben respetar. La gran atracción moral de los derechos humanos ha sido empleada para una variedad de propósitos, desde resistir a la tortura, la detención arbitraria y la discriminación racial, hasta exigir el fin del hambre y la desatención médica a lo largo y ancho del planeta. Al mismo tiempo, la idea básica de los derechos humanos, que se supone que las personas tienen por el simple hecho de ser humanas, es considerada por muchos críticos como carente por completo de fundamento razonado. Las cuestiones que se repiten son: ¿existen estos derechos? ¿De dónde vienen?

No se discute que la invocación de los derechos humanos como creencia general puede ser muy atractiva, y que incluso como retórica puede ser políticamente efectiva. El escepticismo y la ansiedad rodean lo que se considera como «debilidad» o «sensiblería» en la fundamentación conceptual de los derechos humanos. Muchos filósofos y teóricos legales ven la retórica de los derechos humanos como palabrería —bien intencionada y tal vez loable palabrería— que no puede tener, supuestamente, mucha fuerza intelectual.

El agudo contraste entre el extendido uso de la idea de derechos humanos y el escepticismo intelectual acerca de su solidez conceptual no es nuevo. La Declaración de Independencia de Estados Unidos consideró «evidente por sí mismo» que todos tenían «ciertos derechos inalienables». Y trece años más tarde, en 1789, la Declaración

de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa afirmaba que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos»*. Pero en su libro *Anarchical Fallacies* [Falacias anárquicas], escrito en 1791-1792 y dirigido contra los «derechos del hombre», Jeremy Bentham no tardó en proponer el rechazo absoluto de tales reivindicaciones. Bentham insistía en que «los derechos naturales son un simple disparate; y los derechos naturales e imprescriptibles, un disparate retórico, un disparate pomposo»¹, por lo cual supongo que quería decir algún tipo de disparate artificialmente elevado.

La dicotomía permanece muy viva hoy, y a pesar del uso persistente de la idea de derechos humanos en los asuntos internacionales, hay muchos que la ven como «quejidos impresos» (para usar otra de las despectivas descripciones de Bentham). El repudio de los derechos humanos es con frecuencia comprensivo y está dirigido contra cualquier creencia en la existencia de derechos que la gente tiene simplemente por virtud de su humanidad, en lugar de aquellos derechos que se tienen de manera contingente, basados en cualificaciones específicas como la ciudadanía y relacionados con disposiciones de la legislación concreta o con las leyes comúnmente aceptadas.

Los activistas de los derechos humanos se muestran con frecuencia muy impacientes con este escepticismo intelectual, quizá debido a que muchos de los que los invocan están interesados en cambiar el mundo y no en interpretarlo (para recordar una distinción clásica que Karl Marx hizo famosa). No es difícil entender la reticencia de los activistas a gastar mucho tiempo en tratar de ofrecer justificaciones conceptuales para convencer a teóricos escépticos, habida cuenta de la obvia urgencia en responder a las terribles carencias que plagan el mundo. Esta postura proactiva ha tenido sus recompensas

* La Declaración de Derechos del Hombre procedía de las ideas radicales asociadas a la Revolución francesa, un sismo político que no sólo reflejaba tensiones sociales crecientes sino también un profundo vuelco del pensamiento. La Declaración de Independencia de Estados Unidos también traducía una transformación de las ideas políticas y sociales. «El gobierno, escribió Jefferson, era evidentemente un mero instrumento, más o menos útil, mediante el cual los hombres, nacidos iguales, buscan asegurar sus vidas y libertades, y su derecho a perseguir la felicidad. Cuando un gobierno viola esos propósitos, dijo en una frase que resonaría en todos los palacios de Europa, es derecho del pueblo alterarlo o abolirlo» (Bernard Baylin, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*, Vintage Books, Nueva York, 1992, p. 158).

puesto que ha permitido el uso inmediato de la idea generalmente atractiva de derechos humanos para confrontar la intensa opresión o la gran miseria, sin tener que esperar a que se aclare el aire de la teoría. No obstante, las dudas conceptuales acerca de la idea de derechos humanos tienen que ser asumidas y su fundamento intelectual esclarecido, si es que merece lealtad razonada y sostenida.

¿QUÉ SON LOS DERECHOS HUMANOS?

Es importante considerar seriamente el cuestionamiento de la naturaleza y el fundamento de los derechos humanos, y responder a la antigua y bien establecida tradición de rechazar estas reivindicaciones en forma precipitada. El diagnóstico de Bentham sobre «los derechos del hombre» como «disparates» (si no como «disparates pomposos») es tan sólo una brusca expresión de dudas generales que son compartidas —moderada o vigorosamente— por muchos. Las dudas exigen análisis serio tanto para determinar el estatuto de los derechos humanos cuanto para entender su relevancia para la idea de la justicia.

¿Qué son exactamente los derechos humanos? ¿Son, como se pregunta con frecuencia, realmente derechos? Existen algunas variaciones en las formas de invocar la idea de derechos humanos según diferentes personas. Sin embargo, podemos ver las preocupaciones básicas tras estas articulaciones mediante el examen no sólo de la práctica contemporánea de utilización del concepto, sino también de la historia de su empleo a lo largo de un extenso periodo. Esa historia sustancial incluye la invocación de «los derechos inalienables» por la Declaración de Independencia de Estados Unidos y similares afirmaciones en la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa en el siglo XVIII, y también la adopción relativamente reciente de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas en 1948.

La «existencia» de los derechos humanos obviamente no es comparable a la existencia del Big Ben en el centro de Londres, ni a la existencia de una ley promulgada en un código. Las proclamas de los derechos humanos, aun cuando formuladas como el reconocimiento de la *existencia* de cosas llamadas derechos humanos, son realmente vigorosos pronunciamientos éticos sobre lo que se *debe*

hacer*. Estos últimos exigen el reconocimiento de imperativos e indican que algo tiene que hacerse para la realización de esas libertades reconocidas que se han identificado a través de estos derechos. Pero no constituyen la reivindicación de que estos derechos humanos son derechos legales ya establecidos, consagrados a través de la legislación o del derecho común (la confusión de Bentham entre las dos cuestiones se discutirá enseguida)².

Si entendemos los derechos humanos de esta forma, entonces surgen dos cuestiones, que se refieren a contenido y viabilidad. La cuestión de contenido es el tema de la afirmación ética que se hace a través de la declaración de un derecho humano. Para responder brevemente (sobre la base de lo que se teoriza y lo que se invoca prácticamente), la afirmación ética versa sobre la importancia crítica de ciertas libertades (como la libertad frente a la tortura o la libertad frente al hambre) y correlativamente sobre la necesidad de aceptar algunas obligaciones sociales para promover o proteger estas libertades*. Ambas afirmaciones—sobre derechos y obligaciones—tendrán que ser examinadas más de cerca (por ahora, estoy identificando la clase de afirmaciones que la ética de los derechos humanos trata de presentar).

La segunda cuestión concierne a la viabilidad de las afirmaciones éticas implícitas en una declaración de derechos humanos. Como

* El tema de «los embrollos entre hechos y valores» en el lenguaje que empleamos fue considerado en los capítulos 1 y 5, e importa advertir aquí que la fuerza de la afirmación de la existencia de los derechos humanos radica en el reconocimiento de algunas libertades importantes que, se alega, deben ser respetadas, y de manera correlativa en la aceptación de obligaciones por la sociedad, en una forma u otra, para sostener y promover tales libertades. En lo que viene a continuación tengo algo más que decir sobre estas conexiones éticas. Sobre las cuestiones metodológicas relativas a aquellos embrollos, véase Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004. Véase también Willard Van Orman Quine, «Two Dogmas of Empiricism», en su *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1961. En economía, los intentos de eludir estos embrollos han sido una fuente de dificultades considerables: véase Vivian Walsh, «Philosophy and Economics», en John Eatwell, Murray Milgate y Peter Newman (eds.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, Macmillan, Londres, 1987, pp. 861-869.

** Como Judith Blau y Alberto Moncada han señalado en su bien argumentado ensayo *Justice in the United States: Human Rights and the US Constitution* (Rowman and Littlefield, Nueva York, 2006), la Declaración de Independencia en 1776, con su reconocimiento de ciertos derechos básicos, «fue como un guión para todo lo que vino después: la independencia, la redacción de la constitución, el establecimiento de la maquinaria del gobierno».

otras afirmaciones éticas que sus proponentes promueven, hay una presunción implícita según la cual al hacer pronunciamientos sobre derechos humanos las afirmaciones éticas subyacentes sobrevivirán a un escrutinio abierto e informado. Aquí es donde el entendimiento de la cuestión se relaciona con el ejercicio de «imparcialidad abierta» que se discutió antes. En efecto, la invocación de un tal proceso interactivo de escrutinio crítico, abierto a argumentos procedentes de otros y sensible a la información relevante que pueda conseguirse, es una característica central del marco general de evaluación ética y política explorado aquí. En este enfoque, la viabilidad en el razonamiento imparcial es vista como esencial para la vindicación de los derechos humanos, incluso si tal razonamiento deja áreas considerables de ambigüedad y disonancia*. La disciplina de escrutinio y viabilidad tiene que ser aplicada al campo específico de los derechos humanos, y volveré a este asunto hacia el final de este capítulo.

Los pronunciamientos éticos, con distinto contenido político, que pertenecen a una declaración de derechos humanos pueden proceder de personas o de instituciones y pueden ser presentados como comentarios individuales o como pronunciamientos sociales. También pueden ser afirmados de modo prominente por grupos particulares de personas con el encargo de examinar estas cuestiones, como los redactores de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos o de la Declaración de Derechos del Hombre de la Revolución francesa, o por el Comité de las Naciones Unidas que escribió la Declaración Universal bajo la dirección de Eleanor Roosevelt. Estas articulaciones de grupo pueden recibir también una especie de ratificación institucional, como sucedió por ejemplo en la votación de la nueva ONU en 1948. Pero lo que se articula o ratifica es una afirmación ética, no una proposición sobre lo que ya está legalmente garantizado.

En efecto, estas articulaciones públicas de los derechos humanos a menudo son invitaciones a iniciar una legislación nueva, en lugar de apoyarse en lo que ya está legalmente establecido. Los redactores de la Declaración Universal en 1948 esperaban que el articulado reconocimiento de los derechos humanos sirviera como una suerte de

* La disonancia parcial no resulta embarazosa para el enfoque empleado en este trabajo por razones ya discutidas, particularmente en la Introducción y el capítulo 4. Será considerada de manera adicional en el próximo y último capítulo.

patrón para nuevas leyes que serían adoptadas para legalizar esos derechos humanos en todo el mundo*. El énfasis se puso en la nueva legislación y no sólo en una más humana interpretación de las protecciones legales existentes.

Las proclamas éticas de derechos humanos son comparables a los pronunciamientos en, digamos, ética utilitarista, aun cuando el contenido sustantivo de la articulación de los derechos humanos es enteramente diferente de las tesis utilitaristas. Los utilitaristas quieren que las utilidades se consideren como las únicas cosas que importan en última instancia y exigen que las políticas estén basadas en la suma total de las utilidades, en tanto que los abogados de los derechos humanos quieren el reconocimiento de la importancia de ciertas libertades y la aceptación de ciertas obligaciones sociales para salvaguardarlas. Pero incluso si difieren en lo que es exigido exactamente por la ética, su batalla se da en el mismo —y compartido— territorio general de las creencias y los pronunciamientos de carácter ético. Y éste es aquí el punto en cuestión al contestar la pregunta sobre qué son los derechos humanos.

Entendida así, una afirmación de un derecho humano (por ejemplo en la forma: «Esta libertad es importante y tenemos que considerar seriamente qué debemos hacer para ayudarnos los unos a los otros a realizarla») puede ser comparada, en efecto, con otras proclamas éticas tales como «la felicidad es importante» o «la autonomía importa» o «las libertades personales tienen que ser preservadas». La pregunta «¿existen realmente los derechos humanos?» es entonces comparable a «¿es la felicidad realmente importante?» o «¿importan realmente la autonomía o la libertad?»**. Éstas son cuestiones éticas por supuesto discutibles, y la viabilidad de las reivindicaciones particulares depende del escrutinio de lo que se afirma (las disciplinas de investigación y evaluación de la viabilidad son temas sobre los cuales

* Eleanor Roosevelt, en particular, tenía tales expectativas cuando se puso al frente de las jóvenes Naciones Unidas para adoptar la Declaración Universal en 1948. Esta extraordinaria historia de un pronunciamiento global decisivo está bellamente narrada por Mary Ann Glendon en su *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, Nueva York, 2001.

** Sin embargo, al buscar respuestas para estas preguntas críticas no tenemos que investigar la existencia de algunos «objetos» éticos que son identificables como derechos humanos. Sobre la cuestión general de la evaluación ética, véase el capítulo 1. Véase también Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

volveré)*. La «prueba de la existencia» que con frecuencia se exige a los activistas de los derechos humanos es comparable a la demanda de validación de afirmaciones éticas de otros tipos, desde el utilitarista hasta el rawlsiano o el nozickiano. Ésta es una forma en la cual el tema de los derechos humanos se relaciona muy de cerca con el tema de este libro puesto que el escrutinio público es central al enfoque adoptado aquí.

ÉTICA Y LEY

La analogía entre articulaciones de los derechos humanos y pronunciamientos utilitaristas como proposiciones éticas puede ayudar a afrontar parte de la confusión que ha plagado las discusiones sobre derechos humanos durante mucho tiempo. Resulta fácil advertir la similitud básica entre estos dos enfoques como rutas alternativas —pero muy diferentes— hacia la ética social. Sin embargo, Jeremy Bentham, el gran fundador del utilitarismo moderno, se las arregló para eludir por completo esta conexión en su clásico trabajo de demolición de la Declaración francesa de Derechos del Hombre. En lugar de entender la perspectiva de los derechos humanos como un enfoque ético (alternativo y competitivo con respecto a su propio enfoque utilitarista), Bentham asumió que la comparación debía ha-

* La afirmación de la importancia de un «derecho» no debe confundirse con la interpretación que Ronald Dworkin escoge, y Thomas Scanlon respalda, según la cual un derecho, por definición, tiene que «triunfar» sobre cada argumento contrario basado en «lo que sería bueno que sucediera». Véanse Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Editorial Ariel, Barcelona, 2002, y Thomas Scanlon, «Rights and Interests», en Kaushik Basu y Ravi Kanpur (eds.), *Arguments for a Better World*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 68-69. Yo sostendría que tomar los derechos en serio requiere de nosotros que reconozcamos que sería malo —algunas veces terrible— que fueran violados. Esto no implica que el reconocimiento de una reivindicación como un derecho requiere de nosotros que siempre prevalece sobre cualquier otro argumento en dirección contraria (basado, por ejemplo, en el bienestar o en una libertad no incluida en ese derecho). Quizá no resulta sorprendente que los oponentes de la idea de derechos humanos en ocasiones les atribuyen pretensiones absolutas y entonces los rechazan debido a que tales pretensiones no son plausibles. Mary Wollstonecraft y Thomas Paine no atribuían pretensiones incondicionales o absolutas a los derechos de los seres humanos, ni lo hacen hoy casi todos los que se pueden considerar como activistas de los derechos humanos. Ellos insisten, sin embargo, en que los derechos humanos deben tomarse en serio e incluirse entre los determinantes más poderosos de la acción, en lugar de ser ignorados o fácilmente relegados.

cerse entre el *estatuto legal* respectivo de (1) las declaraciones de derechos humanos y (2) los derechos realmente objeto de la legislación. No debería sorprendernos que Bentham encontrase que las primeras carecían de la entidad jurídica que los segundos obviamente tenían.

Poderosamente armado con la pregunta equivocada y la comparación equivocada, Bentham repudió los derechos humanos con admirable prontitud y pasmosa simplicidad: «El *derecho*, el *derecho* sustantivo, es el hijo de la ley; de leyes *reales* proceden derechos *reales*; pero de leyes *imaginarias*, de leyes naturales, sólo pueden proceder derechos *imaginarios*»³. Es fácil ver que el rechazo de la idea de derechos naturales del hombre por parte de Bentham depende por entero de la retórica del uso privilegiado del término «derecho».

Bentham simplemente postulaba que para que una reivindicación contara como un derecho, debía tener fuerza legal, y cualquier otro uso del término «derecho» —no importa cuán común— es erróneo. Sin embargo, en la medida en que los derechos humanos se suponen ser reivindicaciones éticas significativas, el hecho de que no tengan necesariamente fuerza legal resulta tan obvio como irrelevante para la naturaleza de tales proposiciones⁴. La comparación apropiada es, de seguro, entre una ética basada en la utilidad (defendida por Bentham), que ve importancia ética fundamental en las utilidades pero no en las libertades, y una ética basada en los derechos humanos, que da cabida a la importancia básica de los derechos como libertades y obligaciones correlativas (defendidas por los abogados de los derechos del hombre)*.

Del mismo modo que el razonamiento ético utilitarista insiste en que las utilidades de las personas relevantes han de ser tenidas en cuenta para decidir lo que se debe hacer, el enfoque de los derechos humanos exige que los derechos reconocidos de todos, bajo la forma de libertades y obligaciones correlativas, tengan que recibir reconoci-

* La importancia de las libertades y los derechos puede ser combinada, por supuesto, con la relevancia del bienestar, como se vio en el capítulo 13. Sin embargo, al incorporar las prioridades de la utilidad y la libertad en el razonamiento ético, surgen algunos problemas de consistencia que tienen que ser tratados de manera específica. Esta cuestión fue examinada en el capítulo 14. Véanse mi *Elección colectiva y bienestar social*, capítulo 6, y Kotaro Suzumura, «Welfare, Rights and Social Choice Procedures», *Analyse & Kritik*, núm. 18, 1996.

miento ético. La comparación relevante radica en este importante contraste y *no* en la diferencia entre la fuerza legal de los derechos legalizados (para los cuales la expresión «hijo de la ley» es una descripción apropiada) y la obvia ausencia de cualquier entidad jurídica generada por el reconocimiento *ético* de derechos sin ninguna legislación o reinterpretación legal. En efecto, mientras Bentham, el obsesivo destructor de lo que veía como pretensiones legales, estaba muy ocupado redactando su repudio de los derechos del hombre en 1791 y 1792, el alcance y el ámbito de la comprensión ética de los derechos, basada en el valor de la libertad humana, estaban siendo vigorosamente explorados por Thomas Paine en *Rights of Man* (1791-1792) y por Mary Wollstonecraft en *A Vindication of the Rights of Men* (1790) y *A Vindication of the Rights of Woman* (1792)⁵.

Una comprensión ética de los derechos humanos resulta claramente contraria a la idea de considerarlos como exigencias legales o, al decir de Bentham, como pretensiones legales. Los derechos éticos y los derechos legales tienen, por supuesto, conexiones motivacionales. Existe, en efecto, un enfoque diferente que también tiene orientación legal y evita la mala interpretación de Bentham, y que ve el reconocimiento de los derechos humanos como proposiciones morales que pueden servir de bases para la legislación. En «Are There Any Natural Rights?», un ensayo justamente famoso publicado en 1955, Herbert Hart ha sostenido que la gente «habla de sus derechos morales principalmente para abogar por su incorporación en un sistema legal»⁶. Agrega que el concepto de derecho «pertenece a esa rama de la moralidad que está específicamente interesada en determinar cuándo la libertad de una persona puede ser limitada por la de otra y establecer así qué acciones pueden estar sujetas, de manera apropiada, a reglas legales coercitivas». Mientras Bentham veía los derechos como hijos de la ley, Hart los ve como padres de la ley: ellos motivan legislaciones específicas*.

Hart tiene razón: no hay duda de que la idea de derechos morales puede servir, y ha servido en la práctica, como base de nueva legislación. Ha sido utilizada de esta forma con frecuencia, y éste es un im-

* Joseph Raz ha desarrollado esta perspectiva de los derechos humanos como bases morales de iniciativas legales. Véase su crítico pero constructivo ensayo «Human Rights Without Foundations», en Samantha Besson y John Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

portante empleo de las afirmaciones sobre derechos humanos*. Sea que se emplee el lenguaje de los derechos humanos o no, las afirmaciones de que ciertas libertades deben ser respetadas y, si es posible, garantizadas han sido la base de vigorosa y efectiva agitación política en el pasado, como el movimiento sufragista que exigía derechos electorales para las mujeres, al final con éxito. Inspirar nuevas leyes constituye ciertamente una manera en que la fuerza ética de los derechos humanos ha sido desplegada en forma constructiva, y la cualificada defensa por parte de Hart de la idea de derechos humanos y de su utilidad en este contexto específico ha sido a la vez esclarecedora e influyente**. Muchas leyes reales han sido adoptadas por Estados individuales o por asociaciones de Estados, lo cual le ha dado fuerza legal a ciertos derechos considerados como derechos humanos fundamentales: por ejemplo, la Corte Europea de Derechos Humanos, establecida en 1950 por la Convención de Roma, puede conocer casos de violación de los derechos humanos, incoados por individuos de los Estados signatarios. Esto ha sido complementado en Gran Bretaña por la Ley de Derechos Humanos de 1998, que incorpora la mayoría de las disposiciones de la Convención Europea al derecho interno y reconoce la autoridad de la Corte Europea para garantizar la «justa satisfacción» de tales normas en los juicios domésticos. La «ruta legislativa» ha tenido efectivamente mucha aplicación práctica.

MÁS ALLÁ DE LA RUTA LEGISLATIVA

Podemos preguntar, empero, si esto es todo en cuanto concierne a los derechos humanos. Importa, en efecto, ver que la idea de derechos humanos puede ser y es usada también para cosas distintas de la producción legislativa. Admitir que el reconocimiento de los derechos humanos puede inspirar nueva legislación orientada a tales de-

* Ésa es precisamente la forma en que el diagnóstico de los derechos inalienables fue invocado en la Declaración de Independencia de Estados Unidos y reflejado en la subsiguiente legislación, una ruta muy trillada en la historia legislativa de muchos países del mundo.

** Sobre la enorme influencia de Thomas Paine en el surgimiento de una política pública de lucha contra la pobreza por parte del gobierno de Estados Unidos, véase Gareth Stedman Jones, *An End to Poverty*, Columbia University Press, Nueva York, 2005. Véase también Judith Blau y Alberto Moncada, *Justice in the United States* (2006).

rechos no es lo mismo que considerar que la relevancia de los derechos humanos radica *exclusivamente* en determinar lo que puede estar sujeto, «de manera apropiada, a reglas legales coercitivas», y resultaría confuso en grado sumo derivar de ahí la *definición* de derechos humanos. En efecto, si los derechos humanos son vistos como poderosas reivindicaciones morales, como Hart mismo sugiere al considerarlos como «derechos morales», entonces de seguro tenemos razón para alguna liberalidad en plantear diferentes vías para la promoción de dichas afirmaciones morales. Los medios y métodos de impulsar la ética de los derechos humanos no tienen que confinarse tan sólo a la elaboración de nuevas leyes (aun cuando a veces la legislación viene a ser la manera correcta de proceder). Por ejemplo, la vigilancia social y el activismo de organizaciones como Human Rights Watch, Amnistía Internacional, OXFAM, Médicos sin Fronteras, Save the Children, la Cruz Roja y Action Aid (para considerar muchos tipos diferentes de ONG) puede ayudar a ampliar el alcance efectivo de los derechos humanos reconocidos. En muchos contextos, la legislación puede no estar implicada en absoluto.

Existe una interesante cuestión sobre el dominio apropiado de la ruta legislativa. En ocasiones se presume que si un derecho humano no legalizado es importante, entonces sería mejor tratar de legislar para hacer de él un derecho legal específico. Esto puede ser, sin embargo, un error. Reconocer y defender, por ejemplo, el derecho de la esposa a tener voz en las decisiones familiares, frecuentemente denegado en sociedades sexistas, puede ser muy importante. Y sin embargo, los defensores de este derecho, quienes enfatizan de manera correcta su amplia relevancia política y moral, posiblemente podrían coincidir en que no resulta sensato convertirlo, de acuerdo con la expresión de Hart, en una regla legal coercitiva (quizá con el resultado de que el esposo podría ser puesto bajo custodia si no consulta a su esposa). Los cambios necesarios tendrían que acometerse por otras vías, incluidas la denuncia y la crítica en los medios, la agitación y los debates públicos*. A causa de la importancia de la comunicación, la abogacía pública, la denuncia y la discusión pública informada, los derechos humanos pueden tener influencia sin depender necesariamente de legislación coercitiva.

* Este reconocimiento no constituiría sorpresa alguna para Mary Wollstonecraft, quien discutió una variedad de formas para promover los derechos de las mujeres.

De igual modo, la importancia ética de la libertad de un tartamudo a no ser menospreciado o ridiculizado en público puede ser muy importante y merecer protección, pero no es probable que sea un buen tema para que la legislación punitiva (con multas o encarcelamiento para los desaprensivos) suprima la violación de la libertad de expresión de la persona afectada. La protección de ese derecho humano tendría que procurarse de otra manera, por ejemplo a través de la influencia de la educación y la discusión pública sobre la civilidad y la conducta social^{*}. La efectividad de la perspectiva de los derechos humanos no reside en verlos de manera invariable como propuestas putativas de legislación.

En el enfoque planteado aquí, los derechos humanos son reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana, y la fuerza de un argumento sobre una reivindicación particular que puede ser considerada como un derecho humano tiene que ser evaluada a través del escrutinio del razonamiento público, que implica la imparcialidad abierta. Los derechos humanos pueden servir como motivación de muchas actividades, desde la legislación y la aplicación de la ley hasta la acción ciudadana y la agitación pública frente a las violaciones de los derechos^{**}. Las diferentes actividades pueden contribuir, conjunta o separadamente, a impulsar la realización de importantes libertades humanas. Importa quizá enfatizar que, además de la legislación, hay varias formas de proteger y promover los derechos humanos, y estas diferentes rutas gozan de mucha complementariedad. Por ejemplo, la vigilancia y la presión públicas pueden ser muy eficaces para la aplicación de las nuevas leyes sobre derechos. La ética de los derechos humanos puede ser más efectiva a través de una variedad de instrumentos interre-

* Véase la luminosa reflexión de Drucilla Cornell sobre el vasto alcance de la civilidad y los valores afines en *Defending Ideals*. Routledge, Nueva York, 2004.

** Tras la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, ha habido muchas otras declaraciones, con frecuencia promovidas por las Naciones Unidas, desde la Convención contra el Genocidio de 1948, pasando por los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos, y Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1996, hasta la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo de 1986. El enfoque está motivado por la idea de que la fuerza ética de los derechos humanos se incrementa en la práctica a través de su reconocimiento social, aun cuando no esté prevista su aplicación coercitiva. Sobre estas cuestiones, véanse también Arjun Sengupta, «Realizing the Right to Development», *Development and Change*, núm. 31, 2000, y «The Human Right to Development», *Oxford Development Studies*, núm. 32, 2004.

lacionados y una versatilidad de medios y métodos. Ésta es una de las razones por las cuales resulta importante reconocer el estatuto ético general de los derechos humanos, en lugar de encerrar la idea de derechos humanos de manera prematura en el estrecho reducto de la legislación, real o ideal.

LOS DERECHOS COMO LIBERTADES

Puesto que las declaraciones de derechos humanos son, como he sostenido, afirmaciones éticas de la necesidad de prestar debida atención a la significación de la libertad incorporada en la formulación de los derechos, un adecuado punto de partida para investigar la relevancia de los derechos humanos ha de ser la importancia de las libertades subyacentes en tales derechos. La importancia de las libertades ofrece una razón fundacional no sólo para afirmar nuestros propios derechos y libertades, sino también para interesarnos por las libertades y los derechos de los otros, e ir mucho más allá de los placeres y la satisfacción de los deseos en que se concentran los utilitaristas*. El fundamento de Bentham para escoger la utilidad como la base de la evaluación ética, que era más declarativo que justificativo, tiene que ser contrastado y comparativamente evaluado con las razones para concentrarse en las libertades⁷.

Para que una libertad sea incluida como parte de un derecho humano, tiene que ser lo suficientemente importante como para ofrecer razones para que los otros le presten seria atención. Debe haber algunas «condiciones de umbral» de relevancia, incluida la importancia de la libertad y la posibilidad de influir en su realización, para que figure de modo plausible dentro del espectro de los derechos humanos. En la medida en que se necesite un acuerdo para el marco social de los derechos humanos, el acuerdo consistiría no sólo en si una libertad particular de una persona particular tiene alguna importancia ética, sino también en si la relevancia de esa libertad cumple la «condición de umbral» de tener suficiente importancia social para ser incluida como parte de los derechos humanos de esa persona, y de modo correlativo generar obligaciones para que otros vean cómo

* El contraste fue examinado en el capítulo 13.

pueden ayudar a la persona a realizar esas libertades, un tema que se discutirá enseguida.

La «condición de umbral» puede evitar, por una variedad de razones, que ciertas libertades particulares sean la materia de los derechos humanos. Como ilustración, no es difícil argumentar que debe darse considerable importancia a las cinco libertades siguientes de una persona que llamaremos Rehana:

- (1) la libertad de Rehana a no ser asaltada;
- (2) su libertad a tener garantizada la atención médica básica para cualquier problema serio de salud;
- (3) su libertad de no recibir llamadas frecuentes y a horas inadecuadas por sus vecinos, a quienes ella detesta;
- (4) su libertad para tener tranquilidad, que es importante para su buena vida, y
- (5) su «libertad frente al miedo» de algún tipo de acción perjudicial por parte de otros (que va más allá de la libertad respecto de la acción perjudicial misma).

Aun cuando las cinco libertades pueden ser importantes de una u otra forma, resulta plausible afirmar que la primera (la libertad de no ser asaltada) constituye materia adecuada para un derecho humano, al igual que la segunda (la libertad de recibir atención médica primaria), pero la tercera (la libertad de no ser llamada con demasiada frecuencia y de manera molesta por vecinos a los que no aprecia) no es, en general, razón suficiente para cruzar el umbral de relevancia social que la cualifique como derecho humano. En contraste, la cuarta (la libertad de tener tranquilidad), aunque es posible que sea muy importante para Rehana, puede ser muy intimista e inaprensible para las políticas sociales como para ser materia de un derecho humano. La exclusión del derecho a la tranquilidad se refiere más al contenido de esa libertad y a la dificultad de influir en ella a través de la asistencia social, y no a la presunción de que no es realmente importante para Rehana.

La quinta alternativa, que tiene que ver con el miedo a la acción negativa de otros, no puede ser juzgada de manera sensata sin examinar el fundamento de ese miedo, ni la forma en que puede ser superado. Algunos miedos pueden ser, por supuesto, enteramente convincentes, tal como el miedo a la finitud de la vida como predicamento

humano. Otros pueden ser muy difíciles de justificar de manera racional, y como alegan Robert Goodin y Frank Jackson en su importante ensayo «Freedom from Fear», antes de determinar si debemos «temer racionalmente» algo, tenemos que «cerciorarnos de la probabilidad de esa posibilidad, que bien puede resultar muy remota»^{*}. Goodin y Jackson concluyen con razón que «la libertad frente al miedo», entendida como la libertad frente a influencias indebidas que nos atemorizan de manera irracional, «es un fin social genuinamente importante pero genuinamente elusivo»⁸. Y sin embargo, la libertad frente al miedo puede ser algo que una persona tenga razón para desear y que otros —o la sociedad— tengan razón para tratar de respaldar, sea o no racional ese miedo. Los ataques de pánico de las personas mentalmente discapacitadas ciertamente exigen atención por razones médicas, y existe un argumento plausible en favor de las facilidades médicas en estos casos, desde la perspectiva de los derechos humanos: la irracionalidad de dicho miedo no tiene que excluirlo de consideración en la perspectiva de los derechos pues el miedo y el sufrimiento son genuinos y pueden no ser superables por los solitarios esfuerzos de los enfermos.

Puede haber incluso un argumento razonable para colocar la eliminación del miedo al terrorismo entre las preocupaciones relativas a los derechos humanos, aun si los miedos son más fuertes que lo que justificarían las estadísticas sobre probabilidades. Hay algo preocupante en un clima generalizado de temor, incluso si el miedo a la violencia terrorista puede ser exagerado después de lo que sucedió en Nueva York en septiembre de 2001, en Londres en julio de 2005 o en Bombay en noviembre de 2008^{**}. Lo que tiene sentido desde la

* Goodin y Jackson citan la «doctrina del uno por ciento» del ex vicepresidente Dick Cheney en este contexto: «Si hubiere un uno por ciento de probabilidad de que los terroristas tengan un arma de destrucción masiva, y ha habido una pequeña probabilidad de tal ocurrencia durante algún tiempo, Estados Unidos tiene que actuar ahora como si fuera cierto» (Robert E. Goodin y Frank Jackson, «Freedom from Fear», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 35, 2007, p. 249). Véase también Ron Suskind, *The One Percent Doctrine: Deep Inside America's Pursuit of its Enemies Since 9/11*, Simon & Schuster, Nueva York, 2006.

** El problema con la doctrina del uno por ciento de Cheney no radica en la irracionalidad de temer algo terrible que tiene tan sólo un uno por ciento de probabilidad, sino en tratarlo «como si fuera cierto», lo cual es claramente irracional y no conduce a una buena decisión sobre lo que se debe hacer, en especial por parte del Estado.

perspectiva de los derechos humanos en el quinto caso está abierto al escrutinio y a la evaluación, y mucho dependería de la caracterización de las necesarias contingencias, en particular si la sociedad o el Estado pueden ayudar a eliminar estos miedos en una forma en que el individuo por separado no puede hacerlo, no importa cuán racional trate de ser*.

Obviamente, podemos debatir sobre cómo debe determinarse el umbral de relevancia y si una libertad particular lo cruza o no. El análisis de los umbrales, en relación con la seriedad y la relevancia social de las libertades particulares, tiene un lugar significativo en la evaluación de los derechos humanos. En los pronunciamientos sobre derechos humanos siempre existe la posibilidad del desacuerdo, y el examen crítico es parte de lo que puede llamarse la disciplina de los derechos humanos. En efecto, incluso la viabilidad de las reivindicaciones sobre derechos humanos, que se discuten aquí, está estrechamente vinculada al escrutinio imparcial.

LOS ASPECTOS DE OPORTUNIDAD Y DE PROCESO DE LA LIBERTAD

Paso ahora a una distinción diferente en la idea de la libertad que puede ser de relevancia para la teoría de los derechos humanos. He discutido antes, en el capítulo 11, la importancia de la distinción entre el «aspecto de oportunidad» y el «aspecto de proceso» de la libertad, y he subrayado las complejas cuestiones implicadas en la evaluación de cada aspecto⁹. Una variación del ejemplo planteado en el

* La posibilidad de que la libertad de una persona sufra la interferencia del Estado plantea una cuestión diferente desde la perspectiva «republicana» de la libertad defendida por Philip Pettit (*Republicanism*) y es muy similar a la visión «neorromana» de Quentin Skinner (*Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998). Esta manera de ver el contenido de la libertad no gira en torno a la alta probabilidad de la intervención estatal, sino a la mera posibilidad de tal interferencia, que hace que las libertades de los individuos dependan de las voluntades de otros. Me he resistido a aceptar el argumento según el cual éste es el contenido principal de la libertad, si bien he abogado por darle cabida dentro del amplio espectro de diferentes aspectos de la libertad (véase el capítulo 14). Como también se vio atrás, cualquier respaldo que Thomas Hobbes le hubiera podido dar a la perspectiva republicana desapareció en sus escritos tardíos, en la evolución de su teoría de la libertad. Véanse Q. Skinner, *Hobbes and republican liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1989, y R. Tuck y M. Silverthorne (eds.), *Hobbes: On the citizen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

capítulo 11¹⁰ puede servir para destacar la relevancia separada (aunque no necesariamente independiente) de las oportunidades sustantivas y los procesos reales que están envueltos en la libertad de una persona. Consideremos a una persona joven, que llamaremos Sula, quien decide que le gustaría salir a bailar con un amigo por la tarde. Para tener en cuenta algunas consideraciones que no son esenciales para las cuestiones planteadas aquí (pero que podrían hacer la discusión innecesariamente compleja), se supone que no hay riesgos de seguridad en salir a bailar, y que Sula ha reflexionado sobre su decisión y considera que salir sería sensato (en efecto, tal como ella lo ve, sería «ideal»).

Ahora consideremos la amenaza de una violación de esa libertad si los guardianes de una sociedad autoritaria deciden que Sula no debe salir a bailar («es lo más indecente») y la forzaran, en una u otra forma, a permanecer en su casa. Para advertir que hay dos cuestiones distintas implicadas en esta violación, consideremos un caso alternativo en el cual los funcionarios autoritarios deciden que Sula tiene que salir («usted queda expulsada esta noche, manténgase lejos de nosotros esta noche, tenemos que recibir a unos invitados que se molestarían con su comportamiento y su apariencia extravagantes»). En este caso hay una clara violación de la libertad, pero Sula es obligada a hacer algo que ella habría escogido hacer de todos modos (ella tiene que salir a bailar), y así se ve con facilidad si comparamos las dos alternativas: «salir por decisión libre» o «salir por la fuerza». Esta última implica una violación inmediata del «aspecto de proceso» de la libertad de Sula puesto que se le impone una acción, aun cuando es una acción que ella habría elegido libremente («imagínense pasar el tiempo con esos huéspedes pomposos en lugar de bailar con Bob»). El aspecto de oportunidad también se ve afectado, si bien de manera indirecta, puesto que una plausible relación de oportunidades puede incluir opciones y Sula puede *inter alia* incluir la valoración de la libre elección (un tema que se trató en el capítulo 11).

Sin embargo, la violación del aspecto de oportunidad sería más sustancial y manifiesta si Sula no fuera sólo forzada a hacer algo escogido por otro, sino también forzada a hacer algo que de otra manera no escogería. La comparación entre «ser forzada a salir» cuando ella habría elegido salir de todas maneras y «ser forzada a permanecer en casa» con unos huéspedes aburridos pone de relieve este contraste, que radica en el aspecto de oportunidad más que en el aspecto de

proceso. Al ser forzada a permanecer en casa para escuchar a unos banqueros que pontifican, Sula pierde su libertad de dos formas distintas, relacionadas respectivamente con ser forzada a hacer algo sin libertad de elección y ser forzada en particular a hacer algo que ella no habría escogido.

Tanto los procesos cuanto las oportunidades pueden figurar en los derechos humanos. Para el aspecto de oportunidad de la libertad, la idea de «capacidad» —la oportunidad real de lograr actividades valiosas— sería una buena manera de formalizar las libertades, pero cuestiones relacionadas con el aspecto de proceso de la libertad exigen que vayamos más allá de la visión de las libertades como capacidades. Una denegación del «debido proceso» al ser encarcelado sin un proceso legal puede ser materia de los derechos humanos, con independencia de si cabría esperar que el desenlace de un juicio justo fuera diferente o no.

OBLIGACIONES PERFECTAS E IMPERFECTAS

En el enfoque general esbozado aquí, la significación de los derechos se refiere en última instancia a la importancia de la libertad, incluidos sus aspectos de oportunidad y de proceso. ¿Y qué decir de los deberes de otros que pueden estar relacionados con estos derechos? Podemos, una vez más, proceder a partir de la importancia de las libertades, pero ahora para buscar las conexiones consecuenciales que unen las libertades a las obligaciones. Si las libertades se consideran importantes (en consonancia con lo expuesto en los capítulos precedentes), las personas tienen razón para preguntar qué deben hacer para ayudarse unas a otras en la protección y promoción de sus respectivas libertades. Puesto que la violación —o la no realización— de las libertades subyacentes a los derechos significativos es una cosa mala que sucede (o una mala realización social), incluso quienes no provocan la violación, pero que están en condiciones de ayudar, tienen razón para considerar qué deberían hacer en este caso¹¹.

Sin embargo, el movimiento desde una *razón* para la acción (para ayudar a otra persona), que es suficientemente directo en un sistema ético sensible a las consecuencias, hasta un *deber* de acometer esa acción no es simple, ni está recogido de manera sensata en una sola fórmula. Aquí caben posibles variaciones del razonamiento, incluida

la evaluación de cómo y con qué fuerza una persona tiene que adoptar una razón para la acción como base de un posible deber. A propósito de esta cuestión, se plantea el tema de la simpatía, que hace que las preocupaciones de otras personas —y la libertad para atenderlas— se conviertan en compromisos propios. El alcance y la fuerza de la simpatía tienen que ser parte del fundamento conceptual de los derechos humanos. Sin embargo, la simpatía como forma de sentir el dolor de las otras personas no es realmente esencial para ser capaz de hallar razones para ayudar a una persona en pena (o en sufrimiento por cualquier otra adversidad o carencia)*.

La obligación básica general tiene que ser aquí la de considerar seriamente lo que uno debe hacer de manera razonable para ayudar a la realización de la libertad de otra persona, y tomar atenta nota de su importancia y su influenciabilidad, así como de las propias circunstancias y la eventual efectividad. Hay aquí, desde luego, ambigüedades y margen para la discrepancia, pero considerar en serio este argumento implica una diferencia sustancial en la determinación de lo que se debe hacer para reconocer una obligación. La necesidad de formular esa pregunta (en lugar de proceder a la posiblemente cómoda presunción de que no nos debemos nada los unos a los otros) puede ser el comienzo de una perspectiva más comprehensiva de razonamiento ético, y el territorio de los derechos humanos se enmarca en este horizonte. El razonamiento no puede, sin embargo, terminar aquí. Dadas las limitadas habilidades de cualquier persona, y las prioridades entre diferentes tipos de obligaciones, así como las exigencias de otras preocupaciones no deontológicas que uno pueda razonablemente tener, hay que acometer un serio razonamiento práctico, en el cual las distintas obligaciones propias (incluidas las obligaciones imperfectas) tienen que figurar, directa o indirectamente**.

* La distinción de Adam Smith entre ayudar a otros por «simpatía» y ayudarlos por «generosidad» o «espíritu público» es relevante aquí (*Teoría de los sentimientos morales*). Sobre la distinción, véase el capítulo 8.

** La importancia de las obligaciones relacionadas con el poder y la efectividad de cada uno fueron discutidas en los capítulos 9 y 13. Esto nos lleva más allá de las obligaciones relacionadas con contratos sociales imaginarios, que se consideran confinados a la comunidad o al Estado de cada pueblo, en lugar de aplicarse a otros fuera de estas fronteras. Sobre el tema general de la inclusión global, sin ignorar a los extranjeros o, alternativamente, sin tener que optar por una fórmula mecánica de lo que debe hacerse por los extranjeros, véase la esclarecedora reflexión de Kwame Anthony Appiah en *Cosmopolitismo: ética en un mundo de extraños*, Katz Editores, Madrid, 2007, capítulo 10.

El reconocimiento de los derechos humanos no es una insistencia que cada uno enarbole para ayudar a evitar cualquier violación de cualquier derecho, no importa dónde suceda. Se trata más bien de un reconocimiento de que si uno está en condiciones de hacer algo efectivo para evitar la violación de tal derecho, entonces tiene una buena razón para hacer justamente eso, una razón que ha de ser tenida en cuenta para decidir lo que se debe hacer. Es posible que otras obligaciones o preocupaciones no obligatorias puedan abrumar la razón para la acción en cuestión, pero la razón no es simplemente excluida por «no ser de su incumbencia». Hay aquí una exigencia ética universal, pero tal exigencia no identifica de manera automática las acciones como si estuvieran libres de condicionamientos.

La escogencia de acciones relacionadas con estas conexiones tiene que permitir variaciones considerables, según la elección de prioridades y valores, así como de marcos de evaluación. Puede haber también alguna diversidad en la forma en que se adelanta el análisis causal, particularmente cuando se trata de acciones que tienen que ser acometidas por otras personas en condiciones de ayudar o hacer daño. Puede haber, por tanto, mucha variación y posiblemente incluso cierta ambigüedad en la determinación de los deberes. Sin embargo, la presencia de ambigüedad en una idea no constituye razón para rechazar su coherencia. La ambigüedad en la aplicación de un concepto de por sí significativo es una razón para incorporar apertura y elasticidad en su comprensión (como he argumentado en *Inequality Reexamined*, 1992)*.

En efecto, las obligaciones indeterminadas no son por ello menos obligaciones. Pertenecen a una importante categoría de deberes que Kant llamaba «obligaciones imperfectas» y que pueden coexistir con otros imperativos mejor definidos, como las «obligaciones perfectas»¹². Un ejemplo puede ayudar a ilustrar la distinción entre (al igual que la presencia dual de) diferentes clases de obligaciones. Consideremos un caso de la vida real que ocurrió en Queens, Nueva York, en 1964: una mujer llamada Catherine (Kitty) Genovese fue repetida y fatalmente atacada a la vista de sus vecinos, pero sus gritos de auxilio

* Véase mi *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 46-49 y 131-135 [*Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004]. Esta cuestión también se aborda en mi «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, número 65, 1997.

fueron ignorados por los testigos^{*}. Resulta plausible alegar que sucedieron tres cosas, distintas pero interrelacionadas:

(1) *la libertad de la mujer* a no ser asaltada fue violada (ésta es, por supuesto, la cuestión primaria aquí);

(2) *el deber del agresor* de no atacar y no asesinar fue violado (una infracción de una «obligación perfecta»), y

(3) *el deber de los otros* de suministrar ayuda razonable a una persona amenazada de muerte también fue violado (una transgresión de una «obligación imperfecta»).

Estas fallas están interrelacionadas y ponen de manifiesto un complejo patrón de correspondencias entre derechos y deberes en una ética estructurada, que puede contribuir a explicar el marco evaluativo de los derechos humanos^{**}. La perspectiva de los derechos humanos exige compromiso con estas diversas preocupaciones^{***}.

La presunta precisión de los derechos legales contrasta con frecuencia con ineludibles ambigüedades en las afirmaciones éticas de los derechos humanos. Este contraste, sin embargo, no constituye una gran turbación para las reivindicaciones éticas, incluidas las que tienen que ver con las obligaciones imperfectas, porque un marco de razonamiento normativo puede permitir de manera razonable variaciones que no encuentran fácil acomodo en los requerimientos legales específicos. Como decía Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, te-

* Un espectador en un apartamento cercano gritó al agresor: «Deje tranquila a esa chica», pero la ayuda no fue más allá de ese solitario y distante esfuerzo, y la policía no fue llamada sino mucho después del ataque. Para una vigorosa reflexión sobre el episodio y las cuestiones morales y psicológicas implicadas, véase Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History*, Knopf, Nueva York, 2002, capítulo 15, «The Kitty Genovese Incident and the War in Bosnia».

** En este análisis, no entro en la distinción entre las evaluaciones morales con agente específico y con agente neutral. La presente línea de caracterización puede ser extendida para dar cabida a evaluaciones con posiciones específicas, como se vio en el capítulo 10. Véanse también mi «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 11, 1982, y «Positional Objectivity», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 22, 1993.

*** La falla obligacional de los observadores pasivos de la violación y el asesinato de Kitty Genovese guarda relación con el diagnóstico según el cual habría sido razonable que ellos hubieran hecho algo para ayudarla, incluso avisar a la policía sin tardanza. No fue así. Nadie salió a confrontar al agresor y la policía fue avisada después, mucho después, del suceso.

nemos que «buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto»¹³.

Las obligaciones imperfectas, junto con las ineludibles ambigüedades implícitas en esa idea, pueden ser evitadas sólo si el resto de la humanidad —con excepción de los directamente comprometidos— está exento de cualquier responsabilidad de hacer cuanto sea razonable para ayudar. Mientras esa clase de inmunidad general puede parecer razonable en cuanto a los requerimientos legales, una tal impunidad en materia ética sería muy difícil de justificar. Da la casualidad que en las leyes de algunos países existe incluso la obligación legal de ofrecer ayuda a terceros. Por ejemplo, en Francia hay una norma sobre «responsabilidad penal por omisión de socorro» cuando no se brinda ayuda a quienes sufren ciertas agresiones. No resulta sorprendente que se observen ambigüedades muy sustanciales en la aplicación de estas leyes y que se haya generado un debate legal sobre ellas en años recientes¹⁴. La ambigüedad de los deberes de este tipo —en ética o en derecho— sería difícil de evitar si a las obligaciones en favor de terceros en general se les da cierta acogida.

LIBERTAD E INTERESES

Un pronunciamiento sobre derechos humanos, tal como se interpreta aquí, es una aseveración de la importancia de las libertades que se identifican y proclaman en la formulación de derechos en cuestión. Por ejemplo, cuando se reconoce el derecho humano de una persona a no ser torturada, se reafirma y proclama la importancia de la libertad frente a la tortura para todos*, y con ella la confirmación de la necesidad de que otros consideren lo que razonablemente pueden hacer para asegurar la libertad de todos frente a la tortura. Para un torturador en potencia, la exigencia es obviamente muy directa: abstenerse y desistir (se trata claramente de una «obligación perfecta»). Para otros también hay responsabilidades, aun cuando menos

* Como ha señalado Charles Beitz, los derechos humanos cumplen «el papel de piedra de toque moral: un criterio de evaluación y de crítica de las instituciones domésticas, un criterio de aspiración para su reforma y, de manera creciente, un criterio de evaluación de las políticas y prácticas de las instituciones económicas y políticas internacionales» («Human Rights as a Common Concern», *American Political Science Review*, núm. 95, 2001, p. 269).

específicas, pues consisten en tratar de hacer lo que sea razonable dadas las circunstancias (esto caería en la amplia categoría de las «obligaciones imperfectas»). La exigencia perfectamente determinada de no torturar a nadie está complementada por el requisito más general y menos determinado de considerar los medios y métodos a través de los cuales se puede evitar la tortura y decidir entonces qué debe hacer uno de manera razonable en este caso particular¹⁵.

Hay aquí una interesante e importante cuestión relativa a las afirmaciones rivales de las libertades y los intereses como bases de los derechos humanos. En contraste con este énfasis en las libertades, Joseph Raz ha desarrollado, particularmente en su perspicaz libro *The Morality of Freedom* [La moralidad de la libertad], una poderosa teoría de los derechos humanos, basada en el interés: «Los derechos fundan los requerimientos para la acción en el interés de otros seres»¹⁶. Encuentro sugestivo el enfoque de Raz no sólo porque es un viejo amigo, de quien he aprendido mucho tras una década de discusiones en Oxford (1977-1987), sino sobre todo porque traza una línea de argumentación que parece tener un gran y justificado atractivo*. La cuestión, sin embargo, es si el foco en los intereses de diferentes personas

* Para una tesis similar, véase también Thomas Scanlon, «Rights and Interests», en Kaushik Basu y Ravi Kanbur (eds.), *Arguments for a Better World*, 2009. Sobre un punto de desacuerdo con Scanlon en el mismo ensayo, relacionado pero diferente, aprovecho la oportunidad para señalar aquí que hay una cierta mala interpretación en su creencia de que si aceptara mi argumento sobre la necesidad de «sopesar» diferentes reivindicaciones basadas en derechos, entonces «se necesitaría una jerarquización de los derechos, que determina qué derecho prevalece en caso de conflicto». Las matemáticas de la ponderación permiten varios procedimientos, que consideran las intensidades, las circunstancias y las consecuencias, sin obligarnos a recurrir a una prioridad «léxica» directa de un tipo de derecho sobre otro en todos los casos. Esta cuestión ha sido discutida ya en el capítulo 2, en el contexto de un comentario sobre la opción de Rawls por la prioridad léxica de la libertad (en cada caso contra cada preocupación contraria), en lugar de más sofisticadas formas de ponderación que pudieran reconocer la fuerte y especial importancia de la libertad sin ignorar todo lo que compete con ella. El asunto se relaciona también con el argumento de Herbert Hart según el cual las reivindicaciones de libertad pueden ser sobrevaloradas de manera razonable si el ejercicio de la libertad implicada conduce a muy desfavorables consecuencias para el bienestar de las personas, aun cuando la libertad puede ganar en otros casos contra consideraciones de bienestar. Los sistemas de ponderación no léxica pueden dar cabida al común entendimiento de que el conflicto entre preocupaciones rivales relacionadas con derechos no tiene que resolverse mediante una «tipología» pura y una «jerarquización de derechos» descontextualizada que resulta completamente inocente de las intensidades y las consecuencias. Véase también S. R. Osmani, «The Sen System of Social Evaluation», en el mismo libro editado por Basu y Kanbur.

como base fundacional para los derechos humanos, a pesar de su atractivo, resulta adecuado para una teoría de los derechos en general y de los derechos humanos en particular. Y, en relación con esa cuestión, también tenemos que preguntar: ¿es significativo el contraste entre la perspectiva de la libertad y la perspectiva del interés?

Efectivamente, hay aquí un cierto contraste. Ya he insistido en la profunda importancia de este contraste en general en un contexto muy distinto al de los derechos humanos. Para citar un ejemplo discutido en el capítulo 8, la persona sentada junto a la ventanilla del avión encuentra una razón lo suficientemente fuerte para bajar la cortina (con lo cual sacrifica su propio disfrute del sol) y permitir así que su vecino practique su tonto juego de ordenador. La razón en cuestión, desde el punto de vista del ocupante del asiento junto a la ventanilla, no es el «interés» del maniaco del juego (en realidad, el ocupante del asiento junto a la ventanilla no cree que el gesto favorezca en absoluto el interés del jugador, al contrario), sino la «libertad» del entusiasta del juego para hacer lo que tanto quiere hacer (redunde o no en su interés, tal como lo ven el pasajero de la ventanilla o el pasajero del pasillo). El contraste entre libertad e interés puede ser muy significativo.

Ahora consideremos un ejemplo diferente, más ajustado a la reflexión de Raz. La libertad de un habitante de fuera de Londres para viajar a la capital británica a participar en una manifestación pacífica (contra la invasión norteamericana de Irak en 2003) podría ser violada por cierta política de exclusión que le impediría unirse a la protesta (éste es un ejemplo enteramente hipotético, no hubo tal exclusión). Si dicha restricción se hubiera impuesto, sería una manifiesta violación de la libertad de la persona excluida (que quiere manifestarse) y de manera correspondiente una violación de sus derechos si ellos incluyen esa libertad. Hay aquí una conexión directa en el razonamiento.

No obstante, si los derechos están basados sólo en los «intereses» (opuestos a las «libertades») de la persona implicada, tendremos que considerar si es en su interés participar en la manifestación. Y si la respuesta resulta ser que, aun cuando es una prioridad política del manifestante potencial, participar en la protesta no sirve a su interés, entonces la libertad de manifestarse en Londres no podría estar incluida dentro de la órbita de los derechos humanos si éstos están basados en el interés de la persona. Si se aceptara la concepción de los derechos

que se basa en los derechos, entonces el estatuto de la libertad como base del derecho humano a manifestarse seguramente quedaría debilitado. Si, de otra parte, las libertades son aceptadas como importantes porque ofrecen a la persona la libertad de elegir (sin importar que escoja para promover su interés personal o algo muy diferente) y vivir su vida según sus propias prioridades (orientadas a intereses o no), entonces una perspectiva de los derechos humanos que se basa en el interés tiene que ser, en definitiva, inadecuada*.

Dicho esto, sin embargo, tengo que anotar que es posible definir «interés» de manera tan amplia que abarque todas las preocupaciones que una persona elija atender, sin importar la motivación. En efecto, en lenguaje ordinario una violación de la libertad de elección de la persona se considera con frecuencia como contraria a su interés¹¹⁶. Si se adopta una visión tan espaciosa del interés, entonces la brecha entre intereses y libertades sería eliminada, en esa proporción¹¹⁷. Si ésta fuera la manera correcta de ponderar la tesis de Raz, nuestros enfoques respectivos sobre los derechos serían, en gran medida, congruentes.

LA PLAUSIBILIDAD DE LOS DERECHOS ECONÓMICOS Y SOCIALES

Paso ahora del análisis general de los derechos humanos al análisis de algunos tipos específicos de reivindicaciones que deben ser incluidas en la categoría de los derechos humanos. Existe una cuestión es-

* Como ha sostenido plausiblemente Richard Tuck, «una de las notables diferencias entre una teoría de los derechos y el utilitarismo consiste en que la adscripción de un derecho a alguien no nos exige hacer ninguna evaluación de la condición interna de la persona». Tuck explica su tesis así: «Si tiene derecho a manifestarse en Trafalgar Square, no importa que el individuo disfrute con ello o experimente más bien un sentimiento trágico al estilo de Dostoievski. No importa siquiera si decide manifestarse en una ocasión especial o no (compárese con Hobbes, para quien no importa, estrictamente hablando, si las personas buscan siempre preservarse a sí mismas)» («The Dangers of Natural Rights», *Harvard Journal of Law and Public Policy*, núm. 20, 1997, pp. 689-690).

** He argumentado en contra del razonamiento detrás de esta identificación no sólo en el capítulo 8, sino también en los capítulos 9 y 13.

*** En efecto, Joseph Raz discute las extensas conexiones entre las nociones de intereses y libertades en su libro *The Morality of Freedom* (1986), y aun cuando veo una distinción real entre ellas, no trato de evaluar aquí qué diferencia hay entre las implicaciones de las dos ideas.

pecial acerca de la inclusión de los llamados «derechos económicos y sociales», que a veces son denominados «derechos de bienestar»*. Estos derechos, que sus proponentes tienen por importantes «derechos de segunda generación», como el derecho común a la subsistencia o la atención médica, han sido adicionados recientemente a las declaraciones de derechos humanos y han ampliado de manera sustancial el dominio de los derechos humanos¹⁷. Aun cuando estos derechos no figuran en las presentaciones clásicas de los derechos de los seres humanos, como las declaraciones americana y francesa, forman parte del ámbito contemporáneo de lo que Cass Sunstein llama la «revolución de los derechos»¹⁸.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por las Naciones Unidas en 1948, supuso un gran cambio en esta área. La nueva proclamación reflejaba una transformación en el pensamiento social radical en el mundo cambiante del siglo xx. El contraste con las proclamaciones anteriores es, en efecto, muy tajante. Cabe recordar que el presidente Abraham Lincoln no había exigido derechos políticos y sociales para los esclavos; tan sólo algunos derechos mínimos, como la vida, la libertad y los frutos del trabajo. La Declaración Universal acoge bajo su paraguas protector una lista mucho más extensa de libertades y reivindicaciones, que incluye no sólo los derechos políticos básicos, sino además el derecho al trabajo, el derecho a la educación, la protección contra el desempleo y la pobreza, el derecho de asociación sindical e incluso el derecho a una justa remuneración. Éste es un avance radical con respecto a los límites estrechos de la Declaración americana de 1776 y la Declaración francesa de 1789.

La política global de la justicia en la segunda mitad del siglo xx se involucró más y más con estos derechos de segunda generación. La naturaleza del diálogo global y de los tipos de razonamiento que se emplean en la nueva era refleja una lectura mucho más comprensiva de las capacidades de acción y del contenido de las responsabilidades globales¹⁹. Como ha sostenido Brian Barry, «la Declaración Uni-

* El uso de la expresión «bienestar» es aquí mucho más estrecho y más específico que en el contexto de la discusión sobre la relevancia de la felicidad en la evaluación de la justicia (capítulo 13). Los derechos de bienestar corresponden a prestaciones como las pensiones, el seguro o subsidio de desempleo y otros beneficios públicos dirigidos a paliar ciertas privaciones económicas y sociales, que pueden extenderse también al analfabetismo y a las enfermedades susceptibles de prevención.

versal de los Derechos Humanos tiene implicaciones —y muy importantes— para la comunidad internacional en su conjunto, no sólo para los Estados individuales^{*}. La superación de la pobreza global y de otras carencias económicas y sociales se ha convertido entonces en una prioridad para el compromiso global con los derechos humanos, en ocasiones bajo la dirección de filósofos como Thomas Pogge²⁰. El creciente interés en este tema también ha tenido impacto en las exigencias de reformas de las políticas. En efecto, como ha dicho Deen Chatterjee, «el reconocimiento global de la pobreza endémica y de la inequidad sistémica como serios problemas de derechos humanos ha ejercido presión sobre países individuales en favor de reformas democráticas y ha hecho vívida la necesidad de directivas institucionales internacionales más justas y más efectivas»²¹. Los derechos de segunda generación se han convertido en una significativa influencia sobre la agenda de reformas institucionales para la realización de las obligaciones globales «imperfectas», las cuales han sido reconocidas de manera explícita pero, con mayor frecuencia, implícita.

La inclusión de los derechos de segunda generación hace posible integrar las cuestiones éticas que subyacen a las ideas generales sobre desarrollo global con las exigencias de la democracia deliberativa, de tal manera que unas y otras conectan con los derechos humanos y muy a menudo con un entendimiento de la importancia de impulsar las capacidades humanas. En su ambiciosa contribución sobre esta integración en *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, David Crocker señala que como la capacidad de acción y otras capacidades constituyen «la base de los derechos humanos, la justicia social y los deberes individuales y colectivos, una ética del desarrollo examinará cómo un mundo globalizado es una ayuda o un obstáculo para que los individuos y las instituciones cumplan su obligación moral de respetar los derechos». Y añade que «el objetivo del desarrollo bueno y justo —nacional o global— a largo plazo es asegurar un adecuado nivel de capacidad de acción y de capacida-

* Brian Barry, *Why Social Justice Matters*, Polity Press, Londres, 2005, p. 28. Barry identifica las que considera como principales implicaciones de este reconocimiento crucial: «Si los gobiernos simplemente no tienen los medios para suministrar a todos cosas tales como nutrición y vivienda adecuadas, agua potable, saneamiento y medio ambiente saludable, educación y asistencia médica, entonces los países ricos, individualmente o en cualquier combinación, tienen la obligación de asegurar, en una u otra forma, que los recursos están en camino».

des morales básicas para todos en el mundo, sin consideración por la nacionalidad, la etnicidad, la religión, la edad, el género o la preferencia sexual»²². Tan sólo con la inclusión de los derechos de segunda generación se hace posible esta clase de propuesta radical para la integración ampliada, *sin salirnos del marco de los derechos humanos*²³.

Estas nuevas inclusiones en los derechos humanos, sin embargo, han estado sujetas a una controversia más especializada, y el razonamiento detrás de tal cuestionamiento ha sido vigorosamente presentado por varios teóricos y filósofos políticos. Las objeciones no están confinadas al uso de los derechos económicos y sociales alrededor del mundo, y se proponen para ser aplicadas a la viabilidad de tales derechos incluso dentro de los límites de cualquier nación. Dos de las objeciones más fuertes proceden de Maurice Cranston y Onora O'Neill²⁴. Debo apresurarme a explicar que los argumentos contra la inclusión de estas libertades en los derechos humanos no suelen ignorar su importancia. En efecto, el análisis de O'Neill sobre las cuestiones filosóficas —basado en Kant y dedicado a la pobreza y el hambre en el mundo— constituye una ambiciosa investigación sobre la importancia vital de estos problemas²⁵. En su lugar, las exclusiones propuestas del dominio de los derechos humanos se relacionan con la interpretación del contenido y el alcance de la idea de derechos que críticos como O'Neill favorecen.

Hay, en efecto, dos principales reproches, que llamaré la «crítica de la institucionalización» y la «crítica de la factibilidad». La primera crítica, que se orienta en particular a los derechos económicos y sociales, se refiere a la creencia según la cual los derechos reales tienen que corresponder de manera exacta a deberes correlativos precisamente formulados. Se alega que tal correspondencia existiría sólo cuando un derecho se institucionaliza. Onora O'Neill ha presentado esta crítica con claridad y energía:

Desafortunadamente, mucha literatura y retórica sobre los derechos humanos proclama de manera imprudente derechos universales a bienes o servicios, y en particular «derechos de bienestar», así como otros derechos económicos, sociales y culturales muy prominentes en las cartas y declaraciones internacionales, sin mostrar qué vincula a cada presunto titular de un derecho con un determinado titular de una obligación, lo cual deja en completa oscuridad el contenido de estos supuestos dere-

chos... Algunos abogados de los derechos económicos, sociales y culturales universales no van más allá de enfatizar que pueden ser institucionalizados, lo cual es cierto. Pero la diferencia clave consiste en que tienen que ser institucionalizados: si no lo son, tales derechos no existen²⁶.

Para responder a esta crítica, tenemos que invocar la idea ya discutida de las obligaciones perfectas e imperfectas. Puede considerarse que incluso los clásicos derechos de «primera generación», como la libertad frente a la agresión, imponen obligaciones imperfectas a terceros, como en el caso del asalto a Kitty Genovese en Nueva York, a plena luz del día. Los derechos económicos y sociales también pueden dar pie a obligaciones perfectas e imperfectas. Hay un amplio espacio de fructífera discusión pública, y posiblemente de presión efectiva, en torno a la cuestión de lo que una sociedad o un Estado —incluso un Estado empobrecido— puede hacer para evitar las violaciones de ciertos derechos económicos y sociales básicos (relacionadas con la prevalencia de hambrunas, desnutrición crónica o falta de atención médica).

En verdad, las actividades de apoyo de las organizaciones sociales están orientadas con frecuencia al cambio institucional, y se ven como parte de obligaciones imperfectas que los individuos y grupos tienen en una sociedad en la cual se violan los derechos humanos. Onora O'Neill tiene razón, por supuesto, al advertir la importancia de las instituciones para la realización de los «derechos de bienestar» (e incluso para los derechos económicos y sociales en general), pero la significación ética de estos derechos ofrece una buena sustentación para buscar su realización a través de la presión o el aporte para el cambio de las instituciones y las actitudes sociales. Esto puede hacerse, por ejemplo, a través de la agitación en favor de nueva legislación o de la generación de conciencia sobre la seriedad del problema*. Negar el estatuto ético de estas reivindicaciones sería ignorar el razonamiento que incita estas actividades constructivas, incluido el trabajo para el cambio institucional que a O'Neill le gustaría, con buena razón, promover para la realización de lo que los activistas consideran derechos humanos.

* El papel de la discusión pública y de los medios para ayudar a plantear la reducción o superación de las privaciones sociales y económicas se vio en los capítulos 15 y 16.

La crítica de la factibilidad, que no está desconectada de la crítica de la institucionalización, argumenta que aun con el mejor de los esfuerzos puede no ser factible realizar muchos de los presuntos derechos económicos y sociales para todos. Ésta es una observación empírica de cierto interés en sí misma, pero se convierte en una crítica de la aceptación de estos supuestos derechos con base en la presunción, que no se defiende bastante, de que para ser coherentes los derechos tienen que ser realizables para todos. Si esta presunción fuera aceptada, ello tendría el efecto inmediato de poner muchos de los llamados derechos económicos y sociales fuera del dominio de los derechos humanos posibles, especialmente en las sociedades más pobres. Maurice Cranston formula así la cuestión:

Los tradicionales derechos civiles y políticos no son difíciles de institucionalizar. En su mayoría, requieren que el gobierno, y las demás personas en general, dejen solo al individuo... El problema planteado por las exigencias de derechos económicos y sociales, sin embargo, es por completo de otro orden. ¿Cómo pueden los gobiernos de esas regiones de Asia, África y Sudamérica, donde la industrialización apenas se ha iniciado, ser llamados con razón a proveer seguridad social y descanso remunerado a millones de personas que habitan esos lugares y se multiplican tan rápidamente?²⁷.

¿Resulta persuasiva esta crítica aparentemente plausible? Yo diría que se basa en una confusión sobre el contenido de lo que un derecho éticamente reconocido tiene que exigir. Mientras el utilitarismo quiere buscar la maximización de las utilidades y la viabilidad de tal enfoque no se ve comprometida por el hecho de que siempre queda espacio para mejoras adicionales en el logro de la utilidad, los abogados de los derechos humanos quieren que los derechos humanos reconocidos sean realizados al máximo²⁸. La viabilidad de este enfoque no se derrumba sólo porque puedan necesitarse cambios sociales adicionales en cualquier momento para hacer que estos derechos reconocidos sean completamente realizables y efectivamente realizados*.

* La afirmación de los derechos humanos es una llamada a la acción, una llamada al cambio social, y no depende de su factibilidad preexistente. Sobre esto, véase mi «Rights as Goals», en S. Guest y A. Milne (eds.), *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, Franz Steiner, Stuttgart, 1985.

En efecto, si la factibilidad fuera una condición necesaria para que las personas tuvieran derechos, entonces no sólo los derechos económicos y sociales, sino todos los derechos, incluso el derecho a la libertad, serían absurdos, dada la no factibilidad de asegurar la vida y la libertad de todos contra las violaciones. Garantizar que cada persona es «dejada sola» nunca ha sido particularmente fácil, al contrario de lo que afirma Cranston. No podemos evitar la ocurrencia del asesinato en un lugar concreto o cada tercer día. Ni, con el mejor de los esfuerzos, podemos detener todos los asesinatos en masa, como los de Ruanda en 1994, en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, o en Londres, Madrid, Bali y Bombay más recientemente. Rechazar las exigencias de derechos humanos por su factibilidad incompleta significa ignorar que un derecho no realizado del todo es todavía un derecho que exige reparación. La no realización no hace por sí misma que un derecho reclamado sea un no derecho. En su lugar, mueve a más acción social. Excluir todos los derechos económicos y sociales del *sanctasanctorum* de los derechos humanos, y reservar ese espacio sólo para la libertad y otros derechos de primera generación, supone trazar una raya en la arena muy difícil de mantener.

ESCRUTINIO, VIABILIDAD Y USO

Me ocupo enseguida de la aplazada cuestión de la viabilidad de los derechos humanos. ¿Cómo podemos juzgar la aceptabilidad de las exigencias de derechos humanos y evaluar los desafíos a los que se enfrentan? ¿Cómo procedería tal discusión o defensa? Hasta cierto punto, de cierta manera, ya he respondido indirectamente a la cuestión, a través de la definición de los derechos humanos (o, más exactamente, mediante la articulación de la definición implícita en el uso de los derechos humanos). Como otras proposiciones éticas que demandan aceptabilidad bajo escrutinio imparcial, hay una presunción implícita de que al hacer pronunciamientos sobre los derechos humanos la coherencia de las afirmaciones éticas subyacentes sobreviviría al escrutinio abierto e informado. Esto implica la invocación de un proceso interactivo de escrutinio crítico con imparcialidad abierta (incluida la apertura a la información procedente *inter alia* de otras sociedades y a los argumentos

provenientes de cerca y de lejos), lo cual permite debates sobre el alcance y el contenido de los presuntos derechos humanos*.

La reivindicación de que una cierta libertad es lo suficientemente importante para ser tenida como un derecho humano es también una reivindicación de que el escrutinio razonado sustentaría ese juicio. Tal sustentación, en efecto, puede tener lugar en muchos casos, pero no cuando quiera que dichas reivindicaciones se hagan. Algunas veces podemos estar muy cerca de un acuerdo general sin lograr aceptación universal. Los abogados de derechos humanos particulares pueden estar comprometidos en la acción directa para conseguir que sus ideas básicas sean aceptadas lo más ampliamente posible. Nadie espera, por supuesto, que habrá completa unanimidad en lo que todos en el mundo realmente quieren, y existe muy poca esperanza de que un racista o sexista convencido sea reformado por la fuerza de la discusión pública. Lo que exige la sostenibilidad de un juicio es una apreciación general del alcance del razonamiento en favor de esos derechos, si y cuando otros traten de evaluar las reivindicaciones sobre una base imparcial.

En la práctica, por supuesto, no tenemos ningún esfuerzo mundial real de escrutinio público de los derechos humanos putativos. Se actúa sobre la base de una creencia general en que si dicho escrutinio imparcial ocurriera, las reivindicaciones hechas serían sustentadas. En ausencia de poderosos argumentos contrarios procedentes de críticos reflexivos y bien informados, tiende a formularse una presunción de sostenibilidad²⁹. Es sobre esta base que muchas sociedades han introducido nueva legislación sobre derechos humanos y han dado poder y voz a los defensores de derechos a ciertas libertades, incluida la no discriminación entre miembros de diferentes razas o entre mujeres y hombres, o la libertad básica al derecho de expresión razonable. Los abogados del reconocimiento de una clase más amplia de derechos humanos tenderán, por supuesto, a exigir más, y la búsqueda de los derechos humanos es, comprensiblemente, un proceso continuo e interactivo**.

* Véase la discusión previa sobre razonamiento público e imparcialidad abierta en los capítulos 1, 5 y 6.

** La Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha sido clave en promover la discusión y el debate sobre un tema muy importante, y su impacto tanto en la razón como en la acción en el ámbito mundial ha sido muy notable. He examinado los logros de este movimiento visionario en mi ensayo «The

Tiene que reconocerse, sin embargo, que incluso con un acuerdo sobre la afirmación de los derechos humanos, puede haber aún serio debate, particularmente en el caso de las obligaciones imperfectas, sobre los mejores medios para orientar la atención debida a los derechos humanos. Puede haber también debate sobre cómo los diferentes tipos de derechos humanos deben ser ponderados entre sí e integradas sus respectivas exigencias, y cómo las reivindicaciones de derechos humanos deben consolidarse con otras preocupaciones evaluativas que también merecen atención ética³⁰. La aceptación de una categoría de derechos humanos, no obstante, dejará espacio para más discusión, debate y argumento, lo que constituye la naturaleza de la disciplina.

La viabilidad de las exigencias éticas en la forma de una declaración de derechos depende en definitiva de la presunción sobre la capacidad de las propias exigencias para sobrevivir al escrutinio sin obstrucción. En efecto, es extremadamente importante entender esta conexión entre derechos humanos y razonamiento público, en especial con respecto a las demandas de objetividad que se han discutido antes en un contexto más general en este libro (en los capítulos 1 y 4 a 9). Se puede sostener de manera razonable que cualquier credibilidad general que tengan estas exigencias éticas —o su rechazo— depende de su supervivencia cuando encuentren discusión y escrutinio sin obstrucción, junto con disponibilidad informativa adecuadamente amplia.

La fuerza de la reivindicación de un derecho humano quedaría seriamente socavada si fuera posible mostrar que es imposible que sobreviva al abierto escrutinio público. Sin embargo, en contra de un argumento comúnmente esgrimido en favor del escepticismo y del rechazo de la idea de derechos humanos, ésta no puede ser descartada simplemente con señalar el hecho de que en muchos regímenes represivos en todo el mundo, que no permiten la discusión pública abierta o el libre acceso a la información sobre el mundo exterior, muchos derechos no adquieren posición pública seria. El hecho de que la vigilancia de las violaciones de los derechos humanos y el procedimiento de «movilización de la vergüenza» sean tan efectivos (al menos para poner a los violadores a la defensiva) es una indicación

Power of a Declaration: Making Human Rights Real», *The New Republic*, núm. 240, 4 de febrero de 2009.

del alcance del razonamiento público cuando la información está disponible y los argumentos éticos se permiten en lugar de suprimirse. El escrutinio crítico sin cortapisas es esencial tanto para el repudio cuanto para la justificación.

18. LA JUSTICIA Y EL MUNDO

En el difícil verano inglés de 1816, el filósofo utilitarista James Mill escribió a David Ricardo, el gran economista político de su tiempo, acerca de los efectos de la sequía en la producción agrícola. Mill estaba preocupado por la miseria que resultaría de la sequía, «cuya sola idea produce escalofríos: un tercio de la población morirá». Si el fatalismo de Mill por la hambruna y la sequía era sorprendente, también lo era su fe en las exigencias de una versión más bien simple de la justicia utilitarista, orientada tan sólo a reducir el sufrimiento. «Sería una bendición», escribía Mill, «llevarlos [a los afectados por el hambre] a las calles y a los caminos y degollarlos como hacemos con los cerdos». Ricardo expresaba considerable simpatía con la exasperación de Mill, y como Mill (James Mill, no John Stuart Mill, me apresuro a aclarar) manifestaba su desdén por los agitadores sociales que trataban de sembrar el descontento con el orden establecido y decían a la gente, equivocadamente, que el gobierno podía ayudarla. Ricardo escribió a Mill que lamentaba «ver una disposición de inflamar las mentes de las clases bajas al tratar de persuadir las de que la legislación puede financiar alguna ayuda»¹.

La denuncia de las protestas incendiarias por parte de David Ricardo es comprensible dada su creencia —y la de Mill— en que el pueblo amenazado por la hambruna resultante del fracaso de la cosecha de 1816 no se podía salvar de ninguna manera. El enfoque general de este libro es, sin embargo, adverso a tal reproche. Importa entender las razones de esta divergencia.

Primero, lo que tiende a «inflamar las mentes» de la humanidad sufriente no puede ser sino de interés inmediato para la formulación

de políticas y para el diagnóstico de la injusticia. Hay que examinar el sentimiento de injusticia incluso si resulta estar equivocado, y hay que atenderlo de manera concienzuda si está bien fundado. Y no podemos estar seguros de si está equivocado o bien fundado sin la debida investigación*. Sin embargo, puesto que las injusticias se refieren con suficiente frecuencia a fuertes fracturas sociales, vinculadas a divisiones de clase, género, rango, posición, religión, comunidad y otras barreras establecidas, resulta difícil remontar esas barreras para realizar un análisis objetivo del contraste entre lo que sucede y lo que podría suceder, que es esencial para el avance de la justicia. Tenemos que atravesar dudas, preguntas, argumentos y escrutinios para alcanzar conclusiones sobre si la justicia puede avanzar y cómo. Un enfoque de la justicia que está particularmente comprometido con el diagnóstico de la justicia, como el de este trabajo, tiene que permitir que se tome atenta nota de las mentes inflamadas como preludio del escrutinio crítico. La indignación puede emplearse para motivar el razonamiento y no para reemplazarlo.

Segundo, aun cuando David Ricardo fue tal vez el más distinguido economista británico de su época, los argumentos de quienes él consideraba como simples instigadores de la protesta no merecían tan pronto rechazo. Quienes instaban al pueblo amenazado por el hambre a creer que la legislación y la política del gobierno podían mitigar su sufrimiento tenían más razón que Ricardo en su pesimismo sobre la posibilidad de la ayuda social efectiva. En efecto, la buena política pública puede eliminar por completo la ocurrencia del hambre. La investigación rigurosa de las hambrunas ha puesto de relieve su carácter fácilmente previsible y los resultados avalan la querella de los inconformes, en lugar de sustentar el rechazo formalista —y a veces perezoso— de la posibilidad de ayuda por los pilares del establecimiento. Una adecuada valoración económica de la causalidad y la previsibilidad de las hambrunas, con la debida consideración por la diversidad de factores económicos y políticos implicados, pone en evidencia la ingenuidad de una visión mecánica del hambre, basada

* Sobre la relación entre teorías inadecuadamente estudiadas y sus posibles consecuencias fatales, en lo que constituye una cuestión central en el análisis del desarrollo, véase Sabina Alkire, «Development: A Misconceived Theory Can Kill», en Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

en la alimentación, como ha demostrado la reciente investigación económica*.

Una hambruna es el resultado de que mucha gente no tenga suficiente comida para comer, y en sí misma no es ninguna prueba de que no hay suficiente comida para comer². A la gente que lo pierde todo en una hambruna, por una u otra razón, se le puede dar poder adquisitivo en el mercado con la suficiente rapidez, a través de varias medidas de generación de ingresos, como empleo en el sector público, con lo cual se logra una distribución menos inequitativa de los alimentos en la economía (un medio de prevención del hambre que se emplea hoy con frecuencia, desde la India hasta África). La cuestión aquí no es tan sólo si el pesimismo de David Ricardo no estaba justificado, sino también si los argumentos contrarios no pueden ser razonablemente rechazados sin un compromiso serio**. Hay una exigencia en favor del razonamiento público, en lugar del pronto rechazo de las creencias contrarias, sin importar cuán increíbles parezcan esas creencias inicialmente y cuán volubles las protestas puedan parecer. El compromiso con la mente abierta en favor del razonamiento público es crucial para la búsqueda de la justicia.

IRA Y RAZONAMIENTO

La resistencia a la injusticia surge de manera típica tanto de la indignación cuanto del argumento. La frustración y la ira pueden ayudar a motivarnos, y sin embargo, en definitiva, tenemos que apoyarnos, tanto para la evaluación cuanto para la efectividad, en el razonado

* La conexión entre las hambrunas y la falta de garantías para el acceso a la alimentación (en lugar de la escasez de alimentos *per se*) es analizada en mi *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981. Los medios y métodos para restablecer las garantías de acceso a los alimentos, como los planes de empleo en las obras públicas, también se exploran en mi libro conjunto con Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989. Hay muchos casos recientes por doquier en los cuales se ha evitado que la disminución de la oferta de alimentos provoque hambruna a través de políticas públicas que dan garantías mínimas de acceso a la alimentación básica a los más vulnerables. Las mentes inflamadas de las clases bajas estaban mucho más cerca de la razón que los refinados intelectos de Ricardo y Mill.

** Con base en estudios empíricos de experiencias reales en todo el mundo, la efectividad de las políticas públicas bien pensadas para abolir servidumbres de varias clases, incluida la servidumbre del hambre, se discute en mi *Desarrollo y libertad*. Véase también Dan Banik, *Starvation and India's Democracy*, Routledge, Londres, 2007.

escrutinio a fin de obtener una comprensión plausible y sostenible de la base de esas quejas (si acaso) y de lo que puede hacerse para afrontar los problemas subyacentes.

Las funciones duales de la indignación y el razonamiento están bien ilustradas en los intentos de Mary Wollstonecraft, la pensadora pionera del feminismo, para alcanzar una «reivindicación de los derechos de la mujer»*. Hay una amplia expresión de rabia y exasperación en la reflexión de Wollstonecraft sobre la necesidad de un rechazo radical del sometimiento de las mujeres:

Dejemos que la mujer comparta los derechos y ella emulará las virtudes del hombre; pues ella tiene que crecer de manera más perfecta cuando esté emancipada o, de lo contrario, justificar la autoridad que encadena un ser tan débil a su deber. Si sucediere esto último, será conveniente abrir el mercado de látigos con Rusia, pues éste es un regalo que un suegro debería hacer a su yerno el día de su boda o con el cual un marido puede mantener a su familia en orden, sin violar el reino de la justicia, ya que este cetro lo hace el único señor de su casa, donde es el único que tiene razón³.

En sus dos libros sobre los derechos del hombre y de la mujer, la ira de Wollstonecraft no está dirigida sólo a las iniquidades sufridas por las mujeres, sino también al trato de otros grupos de personas desposeídas, por ejemplo los esclavos en Estados Unidos y en otras partes**. Y sin embargo, sus escritos clásicos están basados, en última instancia, en una poderosa apelación a la razón. La retórica colérica está siempre seguida de argumentos de razón que Wollstonecraft desea que sus oponentes tomen en consideración. En su carta a Tallyrand-Périgord, a quien está dedicado su libro *Vindicación de los derechos de la mujer*, ella concluye con una reafirmación de su fuerte confianza en la razón:

* He discutido y empleado de manera considerable las obras de Mary Wollstonecraft al comienzo de este libro. Véase también mi «Mary, Mary, Quite Contrary: Mary Wollstonecraft and Contemporary Social Sciences», *Feminist Economics*, núm. 11, 2005.

** La colérica crítica de Mary Wollstonecraft contra Edmund Burke por ignorar la suerte de los esclavos negros al apoyar la lucha de los americanos blancos por la independencia ha sido discutida en el capítulo 5.

Deseo, Señor, hacer algunas investigaciones de este tipo en Francia. Y si ellas confirman mis principios, cuando su constitución [francesa] sea revisada, los derechos de la mujer pueden ser respetados si resulta completamente probado que la razón demanda tal respeto y exige JUSTICIA para la mitad de la raza humana¹.

El papel y el alcance de la razón no se ven socavados por la indignación que nos conduce a una investigación de las ideas que subyacen a la naturaleza y el fundamento de las persistentes iniquidades que caracterizaban el mundo en que Wollstonecraft vivía en el siglo XVIII, como sucede también en el mundo en que vivimos hoy. Mientras que la pensadora feminista resulta notable por su combinación de rabia y razonamiento en la misma obra, incluso las expresiones más puras del descontento y del desencanto pueden contribuir al razonamiento público si vienen seguidas de investigación (quizá emprendida por otros) de cualquier base razonable que pueda haber para la indignación.

La apelación a la razón en público, en la cual insiste Mary Wollstonecraft, es una importante característica del enfoque de la justicia que he venido tratando de presentar en este libro. Entender las exigencias de la justicia no es un ejercicio más solitario que cualquier otra disciplina del entendimiento humano*. Cuando tratamos de determinar cómo puede avanzar la justicia, hay una necesidad básica de razonamiento público que implica argumentos diferentes y perspectivas divergentes. Un compromiso con argumentos contrarios, sin embargo, no implica esperar que seamos capaces de ajustar las razones en pugna y llegar a posiciones de consenso en cada tema. La resolución completa no es un requerimiento de la propia racionalidad de la persona, ni una condición de la elección social razonable, incluida una teoría de la justicia basada en la razón**.

* Como se vio en el capítulo 5, la comunicación y el discurso tienen papeles significativos que cumplir en el entendimiento y la evaluación de las reivindicaciones morales y políticas. Sobre esto, véase también Jürgen Habermas, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002.

** Las exigencias de la racionalidad y la razonabilidad han sido examinadas en los capítulos 8 y 9.

DEBE VERSE QUE SE HACE JUSTICIA

Hay que hacer una pregunta preliminar: ¿por qué un acuerdo públicamente razonado debe tener un estatuto especial en la solidez de una teoría de la justicia? Cuando Mary Wollstonecraft expresaba a Talleyrand-Périgord la esperanza de que, con la debida consideración y el razonamiento público abierto, habría un acuerdo general sobre la importancia de reconocer «los derechos de la mujer», ella trataba dicho acuerdo como un proceso decisivo para determinar si ése realmente sería un mejoramiento de la justicia social (y podría tenerse como el otorgamiento de derechos legítimos a «la mitad de la raza humana»). Por supuesto, es muy fácil entender que un acuerdo para hacer algo facilita la consecución de tal fin. Éste es un reconocimiento de relevancia práctica, pero más allá de su importancia instrumental cabe preguntar también por qué un acuerdo o un entendimiento debe tener un estatuto especial en la evaluación de la viabilidad de una teoría de la justicia.

Consideremos una proposición frecuentemente repetida en un terreno cercano: la práctica del derecho. Se afirma muy a menudo que no sólo debe hacerse justicia, sino que también debe verse que se ha hecho justicia. ¿Por qué? ¿Por qué debe importar que la gente realmente concuerde en que se ha hecho justicia, si en efecto se ha hecho justicia? ¿Por qué cualificar o restringir o complementar un requerimiento estrictamente jurídico (que se haga justicia) con una exigencia populista (que la gente en general observe que se ha hecho justicia)? ¿Existe aquí una confusión entre corrección legal y apoyo popular, una confusión entre jurisprudencia y democracia?

No resulta difícil, en efecto, adivinar algunas de las razones instrumentales para atribuir importancia a la necesidad de que una decisión se vea como justa. De una parte, la administración de justicia puede ser en general más efectiva si se ve que los jueces hacen un buen trabajo, en lugar de cometer torpezas. Si una decisión judicial inspira confianza y apoyo general, entonces es muy probable que sea fácilmente ejecutada. Así, no existe gran dificultad en explicar por qué esa frase acerca de la necesidad de «ver que se hace justicia» ha recibido tan resonante apoyo y reiterada aprobación desde la primera vez que fue formulada por Lord

Hewart en 1923, en el caso *Rex v. Sussex Justices Ex parte McCarthy*, con su advertencia de que «de manera manifiesta e indudable, debe verse que se hace justicia».

Y sin embargo, es difícil persuadirse de que tan sólo esta clase de mérito administrativo confiere tan decisiva importancia a la observabilidad de la justicia. Desde luego, las ventajas ejecutivas de recibir la aprobación general no están en duda, pero sería extraño pensar que el principio fundacional de Hewart no está basado más que en la conveniencia y la oportunidad. Más allá de este punto, se puede argumentar de manera plausible que si los otros no pueden ver, con su mejor esfuerzo, que una decisión es justa en un sentido comprensible y razonable, entonces no sólo su aplicabilidad queda muy afectada, sino que también su solidez resulta profundamente problemática. Hay una clara conexión entre la objetividad de un juicio y su capacidad de soportar el escrutinio público, que ya he explorado desde diferentes perspectivas en este libro*.

PLURALIDAD DE RAZONES

Si la importancia del razonamiento público ha sido una de las mayores preocupaciones de este libro, lo propio puede predicarse de la necesidad de aceptar la pluralidad de razones que pueden ser razonablemente ajustadas en un ejercicio de evaluación. En ocasiones, las razones pueden competir entre sí para tratar de persuadirnos en uno u otro sentido dentro de una evaluación concreta, y cuando producen juicios enfrentados se plantea un importante desafío para determinar qué conclusiones creíbles se pueden extraer tras considerar todos los argumentos.

Adam Smith se quejaba hace más de doscientos años de la tendencia de ciertos teóricos a buscar una sola virtud homogénea según la cual todos los valores dignos de defensa podrían ser explicados:

Al reducir todas las diferentes virtudes a esta especie de propiedad, Epicuro se complace en una propensión natural a todos los hombres pero que los filósofos cultivan con peculiar devoción como principal medio para

* Véanse los capítulos 1, 5 y 9.

desplegar su ingenio: la propensión a dar cuenta de todas las apariencias a partir de tan pocos principios como sea posible. Y él sin duda se complace aún más en esa propensión cuando refiere todos los objetos primarios de deseo y aversión a los placeres y dolores del cuerpo*.

Hay muchas escuelas de pensamiento que insisten, explícitamente o por implicación, en que todos los valores tienen que ser reducidos en último análisis a una sola fuente de importancia. Hasta cierto punto, esa búsqueda se alimenta de miedo y pánico ante lo que se llama «incomensurabilidad», es decir, la diversidad irreducible entre distintos objetos de valor. Esta ansiedad, basada en la presunción de ciertas supuestas barreras para juzgar la relativa importancia de los distintos objetos, pasa por alto el hecho de que casi todas las evaluaciones realizadas en la vida cotidiana implican la fijación de prioridades y de pesos para las diferentes preocupaciones, y que no hay nada especial en el reconocimiento de que la evaluación tiene que tratar con prioridades rivales**. El hecho de que entendamos perfectamente bien que las manzanas no son naranjas, y que sus virtudes alimenticias varían en diferentes dimensiones —del placer a la nutrición— no nos mantiene paralizados por la indecisión cada vez que nos enfrentamos a la elección entre unas y otras al decidir qué comer. Quienes insisten en que los seres humanos no pueden hacer frente a la decisión de qué hacer a menos que todos los valores sean reducidos de alguna manera a uno solo se sienten evidentemente cómodos con la contabilidad («¿es más o menos?») pero no con el juicio («¿es más importante que el otro?»).

La pluralidad de razones que una teoría de la justicia tiene que articular se refiere no sólo a la diversidad de objetos de valor que la teoría reconoce como significativos, sino también al tipo de preocupaciones a las cuales la teoría puede dar cabida, por ejemplo sobre la importancia de las diferentes clases de igualdad o libertad***. Los jui-

* A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales* [ed. cit. *The Theory...*, Clarendon Press, Oxford, 1976, VII, ii, 2, 14]. Aun cuando aquí sólo se alude a Epicuro, es posible que Smith también tuviera en mente a su amigo David Hume, debido a sus inclinaciones utilitaristas. Bentham correspondería, por supuesto, mucho mejor a la descripción que Hume.

** Esta cuestión se ha examinado en el capítulo 11, en el contexto específico de evaluar la importancia relativa de las distintas capacidades.

*** Las ineludibles pluralidades dentro de las amplias ideas de igualdad y libertad han sido examinadas en el capítulo 14.

cios sobre la justicia tienen que asumir la tarea de acomodar diferentes clases de razones y preocupaciones evaluativas. El reconocimiento de que jerarquizamos y ordenamos según su importancia relativa las consideraciones en juego no indica, sin embargo, que todos los escenarios alternativos pueden ser siempre ordenados del todo, incluso por la misma persona. Una persona puede tener opiniones claras sobre ciertas ordenaciones y sin embargo no estar segura de otras comparaciones. El hecho de que una persona pueda razonar su rechazo de la esclavitud o del sometimiento de las mujeres no indica que la misma persona pueda ser capaz de decidir con certeza si una tasa del 40 por ciento para el impuesto sobre la renta sería mejor —o más justa— que una tasa del 39 por ciento. Las conclusiones razonadas pueden adoptar fácilmente la forma de ordenaciones parciales y, como se ha visto antes, no hay nada derrotista en este reconocimiento.

RAZONAMIENTO IMPARCIAL Y ORDENACIONES PARCIALES

Si la resolución incompleta puede ser parte de la disciplina de evaluación de un individuo, desempeña un papel aún más importante en lo que cabe esperar que el razonamiento público produzca. Cuando se trata de un grupo, hay una necesidad de acomodación no sólo de las respectivas ordenaciones parciales de los diferentes individuos, sino también del alcance de lo incompleto que pueda existir en una ordenación parcial compartida sobre la cual diferentes individuos puedan razonablemente coincidir*. Mary Wollstonecraft planteaba que si y cuando las personas examinan con imparcialidad las razones para las respectivas libertades básicas de las mujeres, estarán de acuerdo en que «la razón demanda tal respeto». Los desacuerdos efectivos pueden ser eliminados a través del razonamiento, por medio del cuestionamiento de los prejuicios establecidos, los intereses creados y las preconcepciones indiscutidas. Muchos de tales acuerdos de gran significación pueden alcanzarse, pero esto no quiere decir que cada problema de elección social puede ser arreglado de esta forma.

En ocasiones, la pluralidad de razones no plantea problema para una decisión definitiva, mientras que en otros casos plantea un serio

* Este tema fue examinado en el capítulo 4.

desafío. El caso de los tres niños que se disputan una flauta, discutido en la Introducción, ilustraba la posibilidad de un callejón sin salida al tratar de decidir qué sería lo más justo. Pero la aceptación de una diversidad de consideraciones no entraña que surja necesariamente un callejón sin salida. Incluso en el caso de los tres niños, puede resultar que la niña que hizo la flauta, Carla, sea también la más pobre o la única que sabe tocar el instrumento. O bien puede ocurrir que la indigencia del niño más pobre, Bob, sea tan extrema, y que su dependencia de algo con qué tocar sea tan importante para una vida digna, que los argumentos basados en la pobreza lleguen a dominar el juicio de la justicia. Puede haber una congruencia de diferentes razones en muchos casos particulares. Al parecer, la idea de la justicia incluye casos de diferentes tipos, con fácil resolución en algunas instancias y con problemas decisionales muy arduos en otras.

Una implicación de esta línea de razonamiento es el reconocimiento de que una teoría amplia de la justicia que acoge en su seno consideraciones no congruentes no tiene que convertirse por ello en incoherente, inmanejable o inútil. A pesar de la pluralidad, pueden surgir conclusiones definitivas*. Cuando las preocupaciones en juego, reflejadas en esa pluralidad, tienen méritos de amplio alcance, sobre cuya fuerza relativa permanecemos relativamente indecisos, entonces tendría sentido tratar de ver cuán lejos podemos ir incluso sin haber resuelto por completo los problemas de los pesos relativos**. Y a veces podemos ir lo suficientemente lejos para que la teoría sea muy útil, sin sacrificar ninguna de las rigurosas demandas de cada línea de argumentación en conflicto.

* Esta cuestión se relaciona muy de cerca con la tendencia de «los participantes en controversias legales a tratar de producir acuerdos no completamente teorizados sobre resultados particulares», como Cass Sunstein ha planteado brillantemente en su ambicioso ensayo «Incompletely Theorized Agreements», *Harvard Law Review*, números 108, 1995. Mientras Sunstein se concentra en la posibilidad de un acuerdo práctico sin consenso sobre la teoría que está tras esa elección (y ésta es en verdad una importante cuestión en las decisiones legales y no legales), yo trato de esclarecer una cuestión relacionada pero diferente. Se alega aquí que la considerable heterogeneidad de las perspectivas puede ajustarse dentro de una teoría amplia, que genere ordenaciones parcialmente completas que ayuden a separar las opciones plausibles (si no «la mejor» decisión) de las propuestas claramente rechazables.

** La aceptación de una insoluble diversidad de opiniones es, sin embargo, un último recurso, en lugar de una primera opción, puesto que todos los desacuerdos tienen que ser examinados críticamente y evaluados en primer lugar, como se discutió en el capítulo 1.

Los criterios rivales producirán diferentes ordenaciones de alternativas, con algunos elementos compartidos y algunos elementos divergentes. La intersección —o los elementos compartidos de las ordenaciones— de las diversas ordenaciones generadas por las diferentes prioridades producirán una ordenación parcial que jerarquiza unas alternativas contra otras con gran claridad y consistencia interna, mientras fracasa por completo en clasificar otros pares de alternativas*. La comunalidad de la ordenación parcial compartida puede ser entonces considerada como el resultado definitivo de esa teoría amplia. Las conclusiones definitivas son útiles si y cuando surgen, sin que haya ninguna necesidad de buscar algo como una garantía de que una elección «mejor» o «correcta» tenga que surgir invariablemente en cada caso en el cual estamos tentados a invocar la idea de la justicia.

La cuestión básica aquí, que es lo suficientemente simple cuando está desprovista de las formalidades analíticas, es la necesidad de reconocer que una teoría completa de la justicia bien puede producir una ordenación incompleta de cursos alternativos de decisión, y que una ordenación parcial compartida hablará sin ambigüedades en algunos casos y guardará silencio en otros. Cuando Condorcet y Smith alegaban que la abolición de la esclavitud haría el mundo mucho menos injusto, afirmaban la posibilidad de ordenar el mundo con y sin esclavitud, en favor de lo último, esto es, tomaban partido por la superioridad —y mayor justicia— de un mundo sin esclavitud. Al afirmar dicha conclusión, ellos no hacían también la afirmación adicional de que todas las alternativas generadas por las variaciones de las instituciones y las políticas pueden ser jerarquizadas por completo unas contra otras. La esclavitud como institución puede ser evaluada sin evaluar —con el mismo carácter definitivo— todas las otras opciones institucionales que el mundo afronta. No vivimos en un mundo de «todo o nada».

Es importante enfatizar, particularmente para evitar un malentendido, que la acordada aceptación buscada no es exactamente lo mismo que la completa unanimidad de las ordenaciones de preferencias

* Hay resoluciones matemáticas bien definidas en la identificación del dominio de las decisiones claras y distintas, cuando la intersección que emerge de los criterios plurales sobrevivientes es incompleta. Sobre esto, véanse mi *Elección colectiva y bienestar social*; «Interpersonal Aggregation and Partial Comparability», *Econometrica*, núm. 38, 1970, y «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997.

reales de las diferentes personas sobre el dominio de la ordenación parcial razonada. Aquí no se supone que cada esclavista tiene que optar por renunciar a sus derechos sobre otros seres humanos, derechos que le han sido otorgados por las leyes vigentes en su país. La reivindicación de Smith o Condorcet o Wollstonecraft consistía más bien en que los argumentos en favor de la esclavitud fueran derrotados por los argumentos en favor de su abolición, habida cuenta de los requerimientos del razonamiento público y de las exigencias de la imparcialidad. Los elementos de congruencia de los razonamientos parciales sobrevivientes forman la base de una ordenación parcial que subyace a las reivindicaciones de manifiesto mejoramiento de la justicia (como se han discutido ya). La base de una ordenación parcial orientada a las comparaciones de la justicia es la congruencia de las conclusiones de los razonamientos imparciales, que no son lo mismo que el requerimiento de completo acuerdo sobre las preferencias personales de los diferentes individuos*.

EL ALCANCE DE LAS RESOLUCIONES PARCIALES

Para ser útil, una ordenación social ha de tener alguna cobertura sustantiva, pero no tiene que ser completa. Una teoría de la justicia tiene que descansar fundamentalmente en ordenaciones parciales basadas en la intersección o comunalidad de las distintas ordenaciones extraídas de diferentes razones de justicia que puedan todas sobrevivir al escrutinio del razonamiento público. En el ejemplo de los tres enfoques para la adjudicación de la flauta, es muy posible que no haya unanimidad alguna en las ordenaciones entre esas tres alternativas. Si estamos especialmente preocupados con una elección entre esas tres alternativas, no seremos capaces de encontrar ayuda en una ordenación que resulta incompleta para esa opción.

De otra parte, hay gran cantidad de opciones en las cuales una ordenación parcial con carencias específicas podría ofrecernos mu-

* Hay aquí una clara conexión con la distinción entre las exigencias de «racionalidad» y las exigencias de «razonabilidad» discutidas en los capítulos 8 y 9. Esta distinción tiene raíces en Rawls, pero en su empleo aquí hay más aceptación de la pluralidad sobreviviente de las razones imparciales que la que existe en los principios de justicia del filósofo, como se ha visto en el capítulo 2.

cha orientación. Si, por ejemplo, a través del escrutinio crítico de las razones de justicia podemos poner la alternativa X por encima de Y y Z, sin ser capaces de enfrentar a Y y Z entre sí, podemos optar cómodamente por X, sin tener que resolver la disputa entre Y y Z. Si somos menos afortunados, y el escrutinio de las razones de justicia no establece una diferencia entre X e Y, pero coloca a X e Y por encima de Z, entonces no tenemos una opción específica que provenga sólo de las consideraciones de justicia. Y sin embargo, las razones de justicia nos conducirían todavía a rechazar y eludir por completo la alternativa Z, que es claramente inferior a X e Y.

Las ordenaciones parciales de este tipo pueden tener un alcance significativo. Por ejemplo, si se acuerda que el *statu quo* en Estados Unidos, que no se aproxima para nada a la cobertura universal en materia de seguridad social, es mucho menos justo que un número de alternativas específicas que ofrecen diferentes esquemas de cobertura universal, entonces por razones de justicia podemos rechazar el *statu quo* de la cobertura no universal, incluso si las razones de justicia no jerarquizan por completo las alternativas que son todas superiores al *statu quo*. Tenemos excelente razón para escrutar y examinar críticamente los argumentos basados en consideraciones de justicia para ver cuán lejos podemos llevar la ordenación parcial que emana de esa perspectiva. No tenemos razón especial para rechazar la ayuda que nos brinda la ordenación parcial a nuestra disposición, incluso si ello deja algunas opciones fuera de nuestro alcance. En el caso de la atención médica, tendríamos razón suficiente para presionar en favor de la cobertura universal a través de una de las vías indicadas, incluso si somos incapaces de coincidir en otras cuestiones de elección social*.

* La elección racional exigiría escoger una de las alternativas superiores, pero mutuamente excluidas de toda ordenación, en lugar de seguir adheridos al *statu quo* ostensiblemente inferior como resultado de la indecisión sobre qué alternativa superior ha de adoptarse. Hay aquí una lección tomada de la antigua fábula del asno de Buridán que fracasó en determinar cuál de los dos montones de heno que tenía al frente era el mejor y murió de hambre merced a la indefinición indefinida. Las exigencias de la razonabilidad y la racionalidad con ordenaciones incompletas se estudian en mi «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997, y *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

UN MARCO COMPARATIVO

Los debates sobre la justicia, si van a ocuparse de asuntos prácticos, no pueden ser sino sobre comparaciones. No nos abstenemos de las comparaciones incluso si somos incapaces de identificar lo perfectamente justo. Por ejemplo, bien puede suceder que la introducción de políticas sociales que eliminen el hambre generalizada o el analfabetismo rampante pueda ser avalada por un acuerdo razonado de que tal cosa sería un avance de la justicia. Pero la ejecución de tales políticas podría excluir todavía muchas mejoras que podemos proponer de manera individual e incluso aceptar en forma colectiva. La identificación de los requerimientos trascendentales de una sociedad completamente justa, si fuera posible hacer dicha identificación, tendría por supuesto muchas otras exigencias sobre cómo idealizar una sociedad real, sea que tales cambios puedan llevarse a cabo o no. Los cambios o las reformas para la mejora de la justicia exigen evaluaciones comparativas y no sólo una identificación inmaculada de «la justa sociedad» o «las justas instituciones».

Si este razonamiento es correcto, un enfoque de la justicia puede ser tanto aceptable en la teoría cuanto utilizable en la práctica, incluso sin ser posible identificar las exigencias de las sociedades perfectamente justas (o la naturaleza exacta de las «instituciones justas»). El enfoque puede incluir el entendimiento de que diferentes jueces razonables e imparciales podrían diferir sobre la identificación —e incluso sobre la existencia— de una alternativa trascendental. Aún más, el enfoque puede reconocer y permitir la posibilidad de que incluso un individuo determinado puede no estar completamente decidido sobre las comparaciones entre diferentes alternativas, si resulta incapaz de desechar, mediante el escrutinio crítico, todas las consideraciones en juego salvo una.

La justicia es una idea inmensamente importante que ha motivado a la gente en el pasado y continuará motivando a la gente en el futuro. Y el razonamiento y el escrutinio crítico pueden ofrecer mucho para extender el alcance y refinar el contenido de este concepto crucial. Y sin embargo, sería un error esperar que cada decisión problemática para la cual la idea de la justicia pueda ser relevante fuera efectivamente resuelta a través del escrutinio razonado. Y también sería un error asumir, como se ha visto antes, que puesto que no todas las disputas pueden ser resueltas mediante escrutinio crítico, no tenemos funda-

mentos suficientemente seguros para emplear la idea de la justicia en aquellos casos en los cuales el escrutinio razonado produce un juicio concluyente. Avanzamos tanto como razonablemente podemos.

JUSTICIA E IMPARCIALIDAD ABIERTA

Una cuestión pendiente concierne al alcance y a la cobertura de las evaluaciones razonables que vienen de diferentes lugares y perspectivas. ¿El ejercicio de imparcialidad o equidad tiene que confinarse dentro de las fronteras de un país con una soberanía compartida o dentro de una cultura con unas actitudes y prioridades compartidas? Esta cuestión, considerada atrás (en los capítulos 5 a 9), puede ser recapitulada con provecho, habida cuenta de su importancia para el enfoque de la justicia que se presenta en este libro.

Existen dos principales razones para exigir que el encuentro del razonamiento público con la justicia debe ir más allá de las fronteras de un Estado o una región, y están basadas respectivamente en la relevancia de los intereses de otras personas para evitar prejuicios y preservar la equidad hacia los demás, y en la pertinencia de las perspectivas de otras personas que ensanchen nuestra propia investigación de los principios relevantes para evitar el parroquialismo acrítico de valores y suposiciones en la comunidad local*.

La primera razón, relacionada con la interdependencia de los intereses, es fácilmente apreciable en el mundo en que vivimos. La forma en que Estados Unidos ha respondido a la barbarie del 11 de septiembre en Nueva York afecta a las vidas de millones de personas en todo el mundo, en Afganistán e Irak, por supuesto, pero también mucho más allá de los territorios donde hay presencia estadounidense directa**. De igual manera, la forma en que Estados Unidos logre superar su actual crisis económica (la crisis de 2008 y 2009 que se despliega mientras

* Estos temas han sido explorados en los capítulos 5 y 6.

** Vivimos hoy una fase de la historia mundial especialmente interconectada a través de la guerra y la paz. En efecto, como ha observado Eric Hobsbawm, «sería más fácil escribir acerca del tema de la guerra y la paz en el siglo xx si la diferencia entre ellas fuera tan nítida como supuestamente era a principios del siglo» (*Globalization, Democracy and Terrorism*, Little Brown, London, 2007, p. 19). Véase también Geir Lundestad y Olav Njolstad (eds.), *War and Peace in the 20th-Century and Beyond*, World Scientific, Londres, 2002; y Chris Patten, *What Next? Surviving the Twenty-first Century*, Allen Lane, Londres, 2008.

concluía la redacción de este texto) tendrá un profundo efecto en otros países que tienen relaciones comerciales y financieras con Estados Unidos y otros más que tienen negocios con los socios de los norteamericanos. Además, el sida y otras epidemias se mueven de un país a otro y de un continente a otro, y los medicamentos desarrollados y producidos en unas regiones son importantes para las vidas y libertades de gentes muy lejanas. Muchas otras avenidas de interdependencia pueden ser fácilmente identificadas.

La interdependencia también comporta el impacto de un sentimiento de injusticia de un país en las vidas y libertades de otros. «La injusticia en un lugar es una amenaza para la justicia en todas partes», decía Martin Luther King en abril de 1963, en una carta desde la cárcel de Birmingham^{*}. El descontento basado en la injusticia de un país puede extenderse de manera rápida a otras tierras: nuestros «vecindarios» se extienden hoy a todo el planeta^{**}. Nuestro compromiso con otros a través del comercio y las comunicaciones resulta notablemente amplio en el mundo contemporáneo, y más aún, nuestros contactos globales en materia literaria, artística y científica hacen muy difícil esperar que una adecuada consideración de diferentes intereses o preocupaciones pueda ser confinada de manera plausible a la ciudadanía de un país determinado, con ignorancia de todos los demás.

EL NO PARROQUIALISMO COMO REQUERIMIENTO DE LA JUSTICIA

Además de las características globales de los intereses interdependientes, hay una segunda razón, que consiste en eludir la trampa del parroquialismo, para aceptar la necesidad de adoptar un enfoque «abierto» en el examen de las exigencias de la imparcialidad. Si la discusión de las exigencias de la justicia se confina a una localidad particular —un país o incluso una región mayor— hay un peligro posible de ignorar o desatender muchos contraargumentos desafiantes que pueden no surgir en los debates políticos locales o no hallar

* Sobre los antecedentes del juicio de Martin Luther King sobre la relevancia de la justicia global para la justicia local, véase *The Autobiography of Martin Luther King Jr.*, Werner Books, Nueva York, 2001.

** Esto se ha discutido en el capítulo 7.

cabida en los discursos confinados a la cultura local, pero que son dignos de toda consideración en una perspectiva imparcial. Es esta limitación de la confianza en el razonamiento parroquial, vinculado a las tradiciones nacionales y a las concepciones regionales, la que Adam Smith quería resistir. Él recurrió al dispositivo del espectador imparcial, en la forma de un experimento intelectual que inquiriría por la reacción de una persona desinteresada, cercana o lejana, frente a una práctica o a un procedimiento particular*.

Smith estaba particularmente preocupado por evitar la fuerza de atracción del parroquialismo en la jurisprudencia y en la filosofía política y moral. En un capítulo titulado «Sobre la influencia de la costumbre y la moda en los sentimientos de aprobación y desaprobación moral», ofrece varios ejemplos acerca de cómo las discusiones confinadas dentro de una sociedad determinada pueden ser apresadas dentro de una concepción muy estrecha:

El asesinato de los recién nacidos fue una práctica permitida en casi todas las ciudades griegas, incluso entre los corteses y civilizados atenienses. Y cuando quiera que las circunstancias del padre hacían inconveniente el nacimiento del hijo, exponerlo al hambre o a los animales salvajes no se trataba con reproche o censura... La costumbre inveterada había autorizado la práctica durante tanto tiempo que esta bárbara prerrogativa estaba tolerada no sólo por las máximas de conveniencia mundana sino también por la doctrina de los filósofos, que debía ser más justa y más exacta pero que cedió ante la costumbre dominante y en lugar de censurarlo respaldó el horrible abuso mediante argumentos improbables de utilidad pública. Aristóteles habla de ello como de lo que el magistrado debería estimular en muchas ocasiones. El humano Platón es de la misma opinión y con todo ese amor de la humanidad que parece inspirar todos sus escritos no desaprueba esta práctica en ningún lugar⁵.

* El enfoque smithiano del espectador imparcial ha sido examinado en el capítulo 6. Es importante reconocer que el recurso del espectador imparcial es empleado por Smith para abrir el cuestionamiento y no para cerrar el debate con una respuesta formalista supuestamente derivada del espectador imparcial visto como árbitro. Para Smith, el espectador imparcial, que plantea muchas preguntas relevantes, es una parte de la disciplina del razonamiento imparcial y en tal sentido tiene cabida en este libro.

La insistencia de Adam Smith en que tenemos que ver nuestros sentimientos «desde cierta distancia» está motivada entonces por el propósito de escrutar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el hechizo de las tradiciones y costumbres arraigadas.

Mientras el ejemplo de Smith sobre el infanticidio sigue siendo tristemente oportuno, si bien sólo en unas pocas sociedades, algunos de sus otros ejemplos tienen relevancia para muchos países contemporáneos. Esto se aplica, por ejemplo, a su insistencia de que hay que apelar a «los ojos del resto de la humanidad» para determinar si «un castigo parece apropiado»⁶. Supongo que incluso la práctica del linchamiento de «maleantes» reconocidos parecía perfectamente justa y equitativa a los defensores armados de la ley y el orden en el sur de Estados Unidos hasta no hace mucho tiempo*. Aún hoy, el escrutinio desde cierta distancia puede ser útil para prácticas tan distintas como la lapidación de mujeres adúlteras en el Afganistán de los talibanes, el aborto selectivo de fetos femeninos en China, Corea y partes de la India**, y el amplio uso de la pena capital en China o en Estados Unidos (con o sin las jubilosas celebraciones públicas que no son enteramente desconocidas en ciertas partes del país)***. La imparcialidad cerrada carece en parte de la cualidad que hace de la imparcialidad —y de la equidad— un elemento central de la idea de la justicia.

La relevancia de las perspectivas distantes tiene una clara influencia en algunos debates actuales en Estados Unidos, por ejemplo en la Corte Suprema de Justicia en 2005, acerca de la legitimidad de la pena de muerte para crímenes cometidos por una persona cuando es menor de edad. Las exigencias de que se vea hacer justicia, incluso en un país como Estados Unidos, no pueden desentenderse por completo de la pregunta sobre cómo enfrentarse a este problema en

* Véase, por ejemplo, el estudio de Walter Johnson sobre las ideas en torno a los mercados de esclavos en el sur de Estados Unidos: *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

** Sobre esto, véase mi «The Many Faces of Gender Inequality», *The New Republic*, núm. 522, 17 de septiembre de 2001, y *Frontline*, núm. 18, 2001.

*** Amnistía Internacional informa que de las 2.390 personas ejecutadas por gobiernos en 2008, 1.718 lo fueron en China, 346 en Irán, 102 en Arabia Saudita, 37 en Estados Unidos y 36 en Pakistán. En todo el hemisferio occidental (América del Norte, América Central y el Caribe, y América del Sur), hay sólo un Estado —Estados Unidos— que aplica la pena de muerte («Report Says Executions Doubled Worldwide», *The New York Times*, 25 de marzo de 2009).

otros países, de Europa a Brasil, la India y Japón. Da la casualidad de que la decisión mayoritaria de la Corte fue contra la aplicación de la pena de muerte para un crimen cometido cuando la persona era menor de edad, incluso si la ejecución tuviera lugar cuando el reo alcance la mayoría de edad*.

Con el cambio en la composición de la Corte Suprema, esta decisión puede no ser fácil de sostener. En una declaración explícita hecha durante su audiencia de confirmación ante el Senado, el actual presidente de la Corte John G. Roberts ha expresado su coincidencia con la opinión minoritaria, que habría autorizado la ejecución por un asesinato cometido por un menor de edad una vez que hubiera alcanzado la condición de adulto: «Si nos apoyáramos en la decisión de un juez alemán acerca de lo que significa nuestra Constitución, ningún presidente responsable ante el pueblo nominaría a ese juez... Y sin embargo, él desempeña un papel en la definición del derecho que obliga al pueblo en este país»⁷. Frente a esto, la juez Ruth Bader Ginsburg, que votó con la mayoría de la Corte, ha respondido: «¿Por qué no deberíamos consultar la sabiduría de un juez extranjero al menos con tanta naturalidad como leeríamos un artículo de revista jurídica de un profesor?»⁸.

La sabiduría general, incluida su conexión con el derecho, ciertamente constituye un problema público, y Ginsburg tiene razón al pensar que puede venir del exterior tanto como del interior**. Hay una cuestión de relevancia más específica en este debate, que hacía Adam Smith al referirse a la importancia de tener en cuenta los juicios distantes para no caer en la trampa del parroquialismo local o nacional. Por tal razón, Smith sostenía que hay que tomar atenta nota de lo que ven «los ojos del resto de la humanidad». Al negar la legitimidad de la pena capital en el caso de crímenes cometidos por menores de edad, la mayoría de la Corte Suprema no muestra simple «deferencia por extran-

* *Roper v. Simmons*, 543 US 551, 2005.

** En contra de la opinión de algunos jueces de la Corte Suprema de Estados Unidos, para quienes sería un error prestar atención a extranjeros y a sus obras al hacer análisis jurídicos en Estados Unidos, la sociedad civil estadounidense no insiste en ignorar las ideas de los extranjeros, desde Jesucristo a Mohandas Gandhi y Nelson Mandela, que tienen influencia en las exigencias del derecho y de la justicia hoy. Resulta muy especializada la tesis según la cual estaba bien que Jefferson recibiera la influencia de los argumentos extranjeros, pero ahora hay que hacer oídos sordos a los argumentos procedentes del exterior de Estados Unidos.

jeros que piensan igual» (como sugiere el juez Antonin Scalia en su voto disidente). El escrutinio desde cierta distancia puede ser muy útil para alcanzar juicios sólidos pero abiertos, que tomen atenta nota de cuestiones que la consideración de perspectivas no locales pueda ayudar a generar (como Smith discutió en algún detalle).

En efecto, la coherencia aparente de los valores parroquiales radica con frecuencia en la falta de conocimiento de lo que ha probado ser factible en las experiencias de otras gentes. La defensa por inercia del infanticidio en la antigua Grecia, sobre la cual escribió Smith, estaba claramente influida por la falta de conocimiento de otras sociedades en las cuales el infanticidio estaba proscrito y que sin embargo no cayeron por ello en la crisis y en el caos. A pesar de la indudable importancia del «conocimiento local», el conocimiento global tiene también algún valor y puede contribuir a los debates sobre los valores y las prácticas locales.

Escuchar las voces distantes, que es parte del ejercicio de invocación del «espectador imparcial» de Adam Smith, no nos exige respetar todos los argumentos que puedan venir del exterior. La disponibilidad de considerar un argumento propuesto en otra parte está muy lejos de la predisposición de aceptar todas las propuestas de ese tipo. Podemos rechazar muchos de los argumentos propuestos —a veces incluso todos ellos— y sin embargo quedarían casos de razonamiento que podrían hacernos reconsiderar nuestras concepciones y opiniones, asociadas a las experiencias y a las convenciones arraigadas en un país o en una cultura. Los argumentos que a primera vista pueden parecer «exóticos» (especialmente cuando vienen de otras tierras) pueden ayudar a enriquecer nuestro pensamiento si tratamos de comprometernos con la razón más allá de estas disputas localmente atípicas. Muchas gentes en Estados Unidos o China pueden no impresionarse por el mero hecho de que muchos otros países —la mayor parte de Europa, por ejemplo— no permiten la pena de muerte. Y sin embargo, si las razones son importantes, habría en general muy buenas razones para examinar los argumentos contra la pena de muerte que se esgrimen en el mundo exterior*.

* Habría, por supuesto, buenas razones para examinar los argumentos en favor de la pena de muerte que pueden escucharse en Estados Unidos o China, o cualquier otro país que haga uso sustancial de ese sistema de castigo.

JUSTICIA, DEMOCRACIA Y RAZONAMIENTO GLOBAL

Otorgar sería consideración a los argumentos y análisis distintos y contrarios procedentes de diferentes sectores es un proceso participativo que tiene mucho en común con el trabajo de la democracia a través del razonamiento público, como se ha visto ya*. Desde luego, no son la misma cosa puesto que la democracia se ocupa de una evaluación política, que nos conduce, en esta interpretación, al «gobierno por discusión», mientras que la realización de un escrutinio no centrado en el yo y no parroquial, mediante la atención a las perspectivas distantes, puede obedecer en gran medida a las exigencias de la objetividad. Y sin embargo, existen características comunes, y en efecto incluso las exigencias de la democracia pueden ser (al menos en cierta interpretación) vistas como formas de mejoramiento de la objetividad del proceso político**. En este contexto, podría preguntarse cuáles son las implicaciones de estos reconocimientos para las exigencias de la justicia global, así como para la naturaleza y los requerimientos de la democracia global.

A menudo se afirma, con evidente plausibilidad, que en el futuro previsible resulta realmente imposible tener un Estado global y, en consecuencia, un Estado democrático global. Esto es ciertamente así, y sin embargo si la democracia es vista desde el punto de vista del razonamiento público, entonces la práctica de la democracia global no tiene que ser aplazada de manera indefinida. Las voces que pueden representar la diferencia vienen de varias fuentes, incluidas las instituciones globales, así como intercambios y comunicaciones menos formales. Estas articulaciones no son, por supuesto, perfectas para los argumentos globales, pero existen y funcionan realmente con cierta efectividad, y pueden hacerse más efectivas a través del apoyo a las instituciones que ayudan a divulgar la información y a mejorar las oportunidades para las discusiones que trascienden las fronteras. La pluralidad de las fuentes enriquece el alcance de la democracia global a la luz de esta perspectiva***.

* Véanse los capítulos 15, 16 y 17.

** Véase el capítulo 15.

*** Al igual que en la evaluación de la justicia, en la cual el argumento comparativo resulta muy fuerte (como se ha visto a lo largo de todo este trabajo), también para la democracia la cuestión central no es tanto la caracterización de una perfecta democracia imaginaria (incluso si pudiere haber acuerdo en cómo sería) cuanto

Muchas instituciones tienen un papel aquí, incluidas las Naciones Unidas y sus agencias, pero también cabe mencionar el trabajo comprometido de las organizaciones ciudadanas, de muchas ONGs y de algunos sectores de los medios de comunicación. También existe un importante espacio para las iniciativas de muchos activistas individuales cuando trabajan juntos. Londres y Washington pueden haberse irritado por el amplio rechazo a la estrategia de la coalición en Irak, tanto como París o Tokio pueden estar abrumados por la espectacular difamación de las empresas transnacionales por parte del movimiento antiglobalización, uno de los más globalizados del mundo actual. Las reivindicaciones de los antiglobales no son siempre sensatas (a veces ninguna de ellas), pero muchas plantean cuestiones muy relevantes y contribuyen así de manera constructiva al razonamiento público.

La distribución de los beneficios de las relaciones globales depende no sólo de las políticas domésticas, sino también de una variedad de arreglos sociales internacionales, como los acuerdos comerciales, las normas de propiedad industrial, las iniciativas sanitarias globales, los convenios educativos internacionales, las facilidades para la difusión de la tecnología, el tratamiento de las deudas acumuladas (frecuentemente provocadas por gobernantes militares irresponsables en el pasado) y el control de los conflictos y las guerras locales. Todas estas son cuestiones eminentemente discutibles que pueden ser materia propicia para el diálogo global, incluidas las críticas que vienen de cerca y de lejos*.

cómo el alcance y el vigor de la democracia pueden ser incrementados. Veáanse los capítulos 15 y 16.

* El alcance global de las voces procedentes de naciones ignoradas hasta hoy es también mucho mayor ahora en lo que Fareed Zakaria llama «el mundo postamericano», cuando «una gran transformación tiene lugar alrededor del mundo» (F. Zakaria, *The Post-American World*, W. W. Norton, New York, 2008, p. 1). Este es ciertamente un cambio importante, pero también hay que considerar la necesidad de ir más allá de las voces procedentes de los países con éxitos económicos recientes (incluidos, por diferentes razones, China, Brasil, India y otros), que hablan con más fuerza, pero que con frecuencia no representan las preocupaciones y opiniones de las gentes en países con menor éxito económico (incluidos casi todos los países africanos y muchos latinoamericanos). Existe también la necesidad, en cualquier país, de ir más allá de las voces de los gobiernos, los mandos militares, los dirigentes empresariales y otros en posiciones de influencia, que tienden a ser escuchados con facilidad a través de las fronteras, para prestar atención a las sociedades civiles y a las gentes más débiles en diferentes países del mundo.

La agitación pública activa, los informes periodísticos y las discusiones abiertas se cuentan entre los medios de promoción de la democracia global, incluso sin contemplar el Estado global. El desafío de hoy consiste en el fortalecimiento de este proceso de participación en curso, del cual depende en gran medida la búsqueda de la justicia global. Se trata de una causa nada desdeñable.

CONTRATO SOCIAL CONTRA ELECCIÓN SOCIAL

Si la confianza en el razonamiento público es un aspecto importante del enfoque de la justicia que se presenta en este libro, lo propio puede predicarse de la forma en que se formulan las preguntas por la justicia. He sostenido que hay un sólido argumento en favor de reemplazar lo que he llamado el institucionalismo trascendental —que subyace la mayor parte de los enfoques dominantes sobre la justicia en la filosofía política contemporánea, incluida la teoría de la justicia como equidad de John Rawls— para centrarse más bien, en primer lugar, en las evaluaciones de las realizaciones sociales, es decir, en lo que realmente sucede (en lugar de quedarse tan sólo en la evaluación de las instituciones y los acuerdos); y en segundo lugar, en las cuestiones comparativas relacionadas con el fomento de la justicia (en lugar de tratar de identificar esquemas perfectamente justos). Este programa, que fue bosquejado en la Introducción, ha sido seguido a lo largo de todo el libro mediante el empleo de las exigencias de la imparcialidad en el razonamiento público abierto.

El enfoque desarrollado en este libro está bajo la influencia de la tradición de la teoría de la elección social (iniciada por Condorcet en el siglo XVIII y firmemente establecida por Kenneth Arrow en nuestro tiempo), y se concentra, como hace la disciplina de la elección social, en efectuar comparaciones evaluativas sobre distintas realizaciones sociales*. En tal sentido, este enfoque tiene también importantes simi-

* La contribución pionera a la moderna teoría de la elección social fue sin duda el libro precursor de Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (John Wiley, New York, 1951). Pero la elegancia y el alcance del asombroso «teorema de imposibilidad» de Arrow presentado en ese libro hizo que muchos lectores supusieran que la teoría de la elección social tiene que ocuparse para siempre del estudio de las «imposibilidades» relacionadas con la elección social racional. De hecho, el enfoque de Arrow, con algunas extensiones menores pero efectivas, puede ser la base de un aná-

litudes con las obras de Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Karl Marx, entre otros*.

Mientras las raíces del enfoque se remontan a la Ilustración, existe un significativo contraste con otra tradición cultivada en ese período: la disciplina de razonamiento sobre la justicia desde el punto de vista de la idea de un contrato social. La tradición contractualista se remonta al menos a Thomas Hobbes, pero también recibió aportes sustanciales de Locke, Rousseau y Kant, y en nuestro tiempo de teóricos destacados como Rawls, Nozick, Gauthier, Dworkin y otros. Al optar por el enfoque de la elección social en lugar del enfoque del contrato social, mi intención no ha sido, por supuesto, negar la comprensión y la ilustración generadas por esta última tradición. Sin embargo, a pesar de las luces que aporta, he sostenido que la tradición contractualista entraña limitaciones tan serias en la sustentación de una teoría de la justicia con el alcance suficiente que en últimas se convierte en una barrera para la razón práctica en el campo de la justicia.

La teoría de la justicia más socorrida hoy y que sirve como punto de partida de este trabajo es, por supuesto, la de la justicia como equidad de John Rawls. Aun cuando el amplio análisis político de Rawls contiene muchos otros elementos, su justicia como equidad se caracteriza por ocuparse sólo de manera directa de la identificación de las instituciones justas. Hay aquí un trascendentalismo, aun cuando (como se comentó atrás) Rawls hizo observaciones profundamente ilustrativas sobre cuestiones comparativas e intentó también tomar nota de los posibles desacuerdos sobre la naturaleza de una sociedad perfectamente justa**.

Rawls se concentró en las instituciones como la materia de sus principios de justicia. Esta concentración en la elección institucional no refleja, sin embargo, su falta de interés en las realizaciones sociales, las cuales, en su enfoque, vienen determinadas por una combinación de instituciones justas y comportamiento correcto por parte de

lisis social constructivo (véase mi *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco, 1970). La utilidad y el aporte de la teoría de la elección social para el análisis de la justicia se ha estudiado en el capítulo 4.

* He discutido antes la similitud entre este enfoque y la antigua tradición india de la justicia como *nyaya* (relacionada con resultados comprensivos) y no como *niti* (relacionada con esquemas e instituciones). Sobre esto, véanse la Introducción y el capítulo 3.

** Véase la discusión al respecto en la Introducción y el capítulo 2.

todos a fin de hacer una transición predecible de las instituciones a los estados de cosas. Esto guarda relación con el intento de Rawls de proponer una sociedad perfectamente justa a partir de una combinación de instituciones ideales y conductas ideales correlativas*. En un mundo en el cual carecen de asidero esas suposiciones extremadamente exigentes en materia de comportamiento, las opciones institucionales realizadas tenderán a no propiciar la clase de sociedad que tendría poderosas razones para ser considerada como perfectamente justa.

DIFERENCIAS Y COMUNALIDADES

En una memorable observación en el *Leviatán*, Thomas Hobbes decía que las vidas de las gentes eran «desagradables, brutales y breves». Este era un buen punto de partida para una teoría de la justicia en 1651, y me temo que aún es un buen punto de partida para una teoría de la justicia hoy puesto que las vidas de tantas personas en todo el mundo tienen exactamente esas terribles características, a pesar del progreso material sustancial de otras. En efecto, una buena parte de la teoría presentada aquí está directamente relacionada con las vidas y capacidades de la gente, y con la privación y la afectación que sufre**. Aun cuando Hobbes pasó de esta tremenda visión de la precariedad humana al enfoque idealista de un contrato social (cuyas limitaciones he tratado de plantear), poca duda cabe de la motivación en favor del mejoramiento de la vida que lo inspiraba. Lo propio puede decirse hoy de las teorías de la justicia de Rawls, Dworkin o Nagel, por ejemplo, aunque formalmente ellos han anclado sus prin-

* Existe aquí, sin embargo, una laguna (como se discutió antes) puesto que Rawls no exige una conducta suficientemente altruista que haga redundante la acomodación de las desigualdades provocadas por los incentivos. Así es a pesar del evidente igualitarismo rawlsiano, que nos haría pensar que él habría encontrado una sociedad sin desigualdad relacionada con los incentivos y con mejores títulos para ser tenida como perfectamente justa. Al restringir sus exigencias en materia de conducta y al permitir las desigualdades basadas en incentivos (de lo cual se queja G. A. Cohen con razón), Rawls toma partido por un compromiso pragmático al precio de un ideal imaginario. Pero la cuestión del realismo surge con las otras suposiciones que hace Rawls a propósito de las exigencias en materia de comportamiento. El punto se comentó en el capítulo 2.

** Véase el capítulo 11, pero también los capítulos 10, 12, 13 y 14.

cipios de justicia en ciertos esquemas y preceptos (lo cual supone moverse en la dirección de *niti* y no de *nyaya*) y no en realizaciones sociales, vidas y libertades. Los vínculos entre las distintas teorías de la justicia tienen que ser subrayados con firmeza puesto que, en los debates entre unas y otras, el énfasis tiende a ponerse en las diferencias más que en las similitudes*.

Al cerrar este libro, me doy cuenta que también yo he caído en la tentación analítica de concentrarse en las distinciones y subrayar los contrastes. Y sin embargo, hay una importante implicación compartida al preocuparse por la justicia en primer lugar. No importa dónde nos lleven nuestras teorías de la justicia, todos tenemos razones para estar agradecidos por la reciente agitación intelectual en torno a ellas, que ha sido, en gran medida, iniciada e inspirada por la labor pionera de John Rawls en este campo, a partir de su extraordinario ensayo *La justicia como equidad*, de 1958.

La filosofía puede producir y produce una obra extraordinariamente interesante e importante sobre una variedad de temas que no tienen nada que ver con las privaciones, iniquidades y servidumbres de las vidas humanas. Así es porque así debe ser, y hay mucho que celebrar en la expansión y consolidación del horizonte de nuestro entendimiento en todos los campos de la curiosidad humana. Sin embargo, la filosofía también puede jugar un papel en aportar más disciplina y mayor alcance a las reflexiones sobre los valores y las prioridades tanto como sobre las frustraciones, opresiones y humillaciones que los seres humanos sufren a lo largo y ancho del planeta. Un compromiso compartido de las teorías de la justicia consiste en tomar en serio estos problemas y ver qué pueden hacer desde el punto de vista del razonamiento práctico frente a la justicia y la injusticia en

* Por ejemplo, si bien encuentro extremadamente lúcidos los excelentes argumentos de Barbara Herman sobre el alcance y la importancia de lo que ella denomina «alfabetismo moral», no puedo dejar de resistirme a su afirmación de que «la mayor parte de lo que se nos exige como individuos al ayudar a los extraños cae bajo la obligación general de respaldar las instituciones justas» (B. Herman, *Moral Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 223). Cabría esperar que los extraños urgidos de ayuda pudieran tener derecho a la justa consideración de los demás dentro y fuera de sus países, y no sólo por la obligación de respaldar las instituciones justas, en particular cuando éstas se derivan de «una versión kantiana o liberal aproximada de la justicia social basada en algo parecido a una nación o a un Estado» (p. 222). Las limitaciones de una visión institucional de la justicia aplicable tan sólo dentro una nación o un Estado se discutieron en la Introducción y en los capítulos 2 a 7.

el mundo. Si la curiosidad epistémica por el mundo constituye una tendencia que mucha gente comparte, la preocupación por la bondad, la corrección y la justeza tiene también una poderosa presencia, latente o manifiesta, en nuestras mentes. Las distintas teorías de la justicia pueden competir en hallar el uso correcto de esa preocupación, pero ellas comparten la significativa característica de estar implicadas en la misma búsqueda.

Hace muchos años, en un ensayo mercedamente famoso intitolado «¿Qué es ser un murciélago?», Thomas Nagel presentó algunas ideas fundacionales sobre el problema mente-cuerpo*. La búsqueda de una teoría de la justicia tiene algo que ver con una cuestión similar: ¿Qué es ser un ser humano? En su ensayo, Nagel también estaba realmente interesado en los seres humanos y sólo de manera marginal en los murciélagos. Argumentaba con vigor contra la sensatez de entender la conciencia y los fenómenos mentales tan sólo desde el punto de vista de los correspondientes fenómenos físicos (como tratan de hacer muchos científicos y algunos filósofos). En particular, él distinguía entre la naturaleza de la conciencia y las conexiones causales o asociativas que pueden vincularla a las operaciones corporales**. Estas distinciones se mantienen, y mi motivación para preguntar qué es ser un ser humano es diferente: se refiere a los sentimientos, las preocupaciones y las habilidades mentales que compartimos como seres humanos.

Al afirmar que la búsqueda de una teoría de la justicia tiene algo que ver con la clase de criaturas que somos los seres humanos, no es mi intención que los debates entre las teorías de la justicia sean zanjados mediante la apelación a las características de la naturaleza humana, sino más bien observar que un número de diferentes teorías de la justicia comparten algunas presunciones comunes acerca de lo que es ser un ser humano. Podríamos haber sido criaturas incapaces de simpatía, impasibles frente al dolor y la humillación de los otros, desentendidos de la libertad y, lo que no resulta menos significativo, in-

* T. Nagel «What is it Like to Be a Bat?», *The Philosophical Review*, No. 83, 1974.

** Véase el argumento de Michael Polanyi según el cual una comprensión de las operaciones de «alto» nivel no puede ser explicada por las leyes que gobiernan las operaciones de «bajo» nivel, y su refutación de «la opinión predominante de los biólogos: que una explicación mecánica de las funciones vitales consiste en su explicación desde el punto de vista de la física y la química» (M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967; segunda edición con un prólogo de Amartya Sen, Chicago University Press, Chicago, 2009, pp. 41-42).

capaces de razonar, argumentar, discrepar y concurrir. La poderosa presencia de estos rasgos en las vidas humanas no nos dice gran cosa acerca de cuál teoría de la justicia en particular deberíamos escoger, pero indica que la búsqueda general de la justicia puede ser difícil de erradicar en la sociedad humana, aun cuando la llevemos a cabo de diferentes maneras.

He hecho considerable uso de la existencia de las facultades humanas recién mencionadas (por ejemplo, la habilidad de simpatizar y razonar) en el desarrollo de mi argumento, al igual que han hecho otros en la presentación de sus teorías de la justicia. No hay aquí arreglo automático de las diferencias entre las distintas teorías, pero resulta consolador pensar que los proponentes de los diferentes enfoques no sólo comparten una búsqueda común, sino que también emplean las características humanas comunes que figuran en el razonamiento subyacente en sus respectivas doctrinas. A causa de estas habilidades humanas básicas —comprender, simpatizar, argumentar— las personas no tienen que estar ineludiblemente condenadas a vivir vidas aisladas sin comunicación ni colaboración. Es suficientemente malo que el mundo en que vivimos sufra tanta indigencia de una clase u otra (del hambre a la tiranía); sería aún más terrible si no fuéramos capaces de comunicación, respuesta y discusión.

Cuando Hobbes se refería al terrible estado de los seres humanos con sus vidas «desagradables, brutales y breves», también señalaba en la misma frase la tremenda adversidad de ser un «solitario». Escapar del aislamiento puede ser no sólo importante para la calidad de la vida humana, también puede contribuir de manera poderosa a comprender y responder a las otras privaciones que sufren los seres humanos. Existe aquí de seguro una fortaleza básica que es complementaria del compromiso en el cual están implicadas las teorías de la justicia.

NOTAS

PREFACIO

¹ Charles Dickens, *Grandes esperanzas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, capítulo 8 [ed. cit. *Great Expectations*, Penguin, Londres. 203. p. 63].

² La importante función crítica del sentimiento de injusticia ha sido muy bien planteada en Judith Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press. New Haven, 1992.

³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979. Rawls desarrolla y amplía su análisis de la justicia en sus publicaciones posteriores, a partir de *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

⁴ John Rawls, «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, núm. 67. 1958.

⁵ Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 3. Véanse también Onora O'Neill, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, Nueva York. 1975. y A. Reath, C. Korsgaard y B. Herman (eds.), *Reclaiming the History of Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

⁶ Kwame Anthony Appiah, «Sen's Identities», en Kaushik Basu y Ravi Kanpur (eds.), *Arguments for a Better World: Essays in honor of Amartya Sen*. Oxford University Press, Nueva York, 2009, vol. I, p. 488.

INTRODUCCIÓN. UN ENFOQUE DE LA JUSTICIA

¹ *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, John C. Nimmo. Londres. 1899, vol. X, pp. 144-145.

² El comentario fue de William Murray, primer conde de Mansfield, y está citado en John Campbell, *The Lives of the Chief Justices in England: From the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield*, John Murray, Londres, 1949-1957, vol. 2, cap. 40, p. 572.

³ Véanse Thomas Hobbes, *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1989; John Locke, *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2008; Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, e Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

⁴ J. Rawls, *El derecho de gentes*, Paidós. Barcelona, 2001, pp. 161 y 165.

⁵ Thomas Scanlon, *What We Owe Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

⁶ Estas cuestiones se discuten más ampliamente en mi ensayo «What Do We Want From a Theory of Justice?», *Journal of Philosophy*, núm. 103, mayo de 2006. Sobre temas afines, véanse también Joshua Cohen y Charles Sabel, «Extra Rempublicam Nulla Justitia?», v. A. L. Julius, «Nagel's Atlas», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 34, 2006.

⁷ Véanse en particular J.-C. de Borda, «Mémoire sur les élections au scrutin», *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781), y marqués de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, L'Imprimerie Royale, París, 1785.

⁸ Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York, 1951.

⁹ Amartya Sen, «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997.

¹⁰ T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid, 1990 [ed. cit. *Four Quartets*, Faber and Faber, Londres, 1944, pp. 29-31].

¹¹ Amartya Sen, *La argumentación india*, Gedisa, Barcelona, 2007.

¹² Volveré sobre este tema en el capítulo 10.

¹³ Véase Thomas Nagel, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 33, 2005, p. 115.

¹⁴ *Idem*, pp. 130-133 y 146-147.

¹⁵ J. Rawls, *El derecho de gentes*, *op. cit.*

¹⁶ Seamus Heaney, *The Cure at Troy: A Version of Sophocles' Philoctetes*, Faber and Faber, Londres, 1991.

1. RAZÓN Y OBJETIVIDAD

¹ Véase Brian F. McGuinness (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein*. Blackwell, Oxford, 1967, pp. 4-5.

² Véanse, por ejemplo, Thomas Schelling, *Choice and Consequence*, Harvard University Press, Cambridge, 1984; Matthew Rabin, «A Perspective on Psychology and Economics», *European Economic Review*, núm. 46, 2002; Jean Tirole, «Rational Irrationality: Some Economics of Self-Management», *European Economic Review*, núm. 46, 2002; Ronald Benabou y Jean Tirole, «Intrinsic and Extrinsic Motivation», *Review of Economic Studies*, núm. 70, 2003. y E. Fehr y U. Fischbacher, «The Nature of Human Altruism», *Nature*, núm. 425, 2003.

³ En los ensayos 1 a 6 de mi *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, se consideran diferentes maneras de pensar acerca del comportamiento sensato.

⁴ Sobre esta y otras cuestiones afines, véanse Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford, 1970; Amartya Sen, «Behaviour and the Concept of Preference», *Economica*, núm. 40, 1973 y «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1977, ambos textos incluidos en *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982; George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, y Jon Elster, *El cemento de la sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1991.

⁵ Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

⁶ Véanse Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, Londres, 1979; *Árbol que crece torcido: capítulos de historia de las ideas*, Editorial Vuelta, México, 1992; *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Princeton University Press, Princeton, 2002, y *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Pimlico, Londres, 2000.

⁷ Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo xx*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 24.

⁸ *Idem*, p. 425.

⁹ *Idem*, p. 427.

¹⁰ Lo que sigue está basado en mi reseña bibliográfica del libro de Jonathan Glover, «The Reach of Reason: East and West», en el *New York Review of Books*, núm. 47, 20 de julio de 2000, reeditado con algún retoque en el ensayo 13 de mi libro *La argumentación india*, Gedisa, Barcelona, 2007.

¹¹ Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, *op. cit.*, p. 65.

¹² *Idem*, p. 25.

¹³ Vincent Smith, *Akbar: The Great Mogul*, Clarendon Press, Londres, 1917, p. 257.

¹⁴ Véase Irfan Habib (ed.). *Akbar and his India*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, una colección de excelentes ensayos de investigación sobre las creencias y las políticas de Akbar, así como sobre las influencias que lo llevaron a su heterodoxa posición, incluida la prioridad de la razón sobre la tradición.

¹⁵ Para esta y otras referencias a las decisiones de política basadas en los razonamientos de Akbar, véase el excelente estudio de Shireen Moosvi, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences*, National Book Trust, Nueva Delhi, 1994, de donde tomo las declaraciones del emperador.

¹⁶ M. Athar Ali, «The Perception of India in Akbar and Abul Fazl», en Habib (ed.), *Akbar and His India*, 1997, p. 220.

¹⁷ H. Putnam, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, 2004 p. 75.

¹⁸ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 142 y 151. Véase también su obra *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.

¹⁹ Jürgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism» y la respuesta de Rawls, «Reply to Habermas», ambos textos en *Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995.

²⁰ Véanse mis trabajos siguientes: «The Reach of Reason: East and West», en la *New York Review of Books*, núm. 47, 20 de julio de 2000; «Open and Closed Impartiality», *Journal of Philosophy*, núm. 99, 2002, *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores, Madrid, 2006).

²¹ Véase particularmente Nicholas Stern. *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. Hay una vasta literatura, y algún debate, sobre este tema. La investigación de la culpabilidad humana en el deterioro ambiental se remonta muy atrás. Una lúcida evaluación de la literatura temprana sobre este tema puede hallarse en Mark Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

²² Véase también Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008.

²³ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

²⁴ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

2. RAWLS Y MÁS ALLÁ

¹ Véase J. Rawls, «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Philosophical Review*, núm. 60, 1951; «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review*, núm. 64, 1955, y «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, núm. 67, 1958. Los tres están recogidos en Samuel Freedman (ed.), *John Rawls Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999. Véase también J. Rawls. *La justicia como equidad: una reformulación* (Paidós, Barcelona, 2002).

² J. Rawls, *Teoría de la justicia* (FCE, México, 1979), *El liberalismo político* (Crítica, Barcelona, 1996) y *La justicia como equidad: una reformulación* (Paidós, Barcelona, 2002).

³ Las ideas de Rawls sobre la justicia han ejercido a su vez honda influencia en la economía del bienestar. Véanse E. S. Phelps, *Economic Justice*, Penguin, Londres, 1973, y «Recent Developments in Welfare Economics. Justice et équité», en Michael Intriligator (ed.), *Frontiers of Quantitative Economics*, North Holland, Ámsterdam, 1977, vol. III.

⁴ El escepticismo acerca de la tesis de Rawls sobre el preciso resultado contractualista de la posición original se puede plantear sobre otras bases. Los economistas y los teóricos de la decisión en particular han tendido a ser escépticos sobre la conclusión de Rawls acerca de la plausibilidad del resultado que él predice en la posición original, en concreto sobre la probabilidad de elección de la solución «máxima» en la cual está basado el «principio de diferencia» del filósofo. Sobre las razones particulares para el escepticismo acerca de la conclusión de Rawls, véase Kenneth Arrow, *Social Choice and Justice: Collected Papers of Kenneth J. Arrow*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, vol. I. Edmund Phelps ha sido pionero en el uso extensivo de las reglas de justicia de Rawls en el análisis económico, si bien ha expresado también considerable escepticismo sobre las derivaciones de Rawls. Véanse E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice*, 1973, y su *Studies in Macroeconomics, II: Redistribution and Growth*, Academic Press, Nueva York, 1980.

⁵ I. Kant, *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Para las exigencias del razonamiento kantiano, véase, entre otros, Barbara Her-

man, *Morality as Rationality: A Study of Kant's Ethics*, Garland Publishing, Nueva York, 1990.

⁶ J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.

⁷ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, § 11.

⁸ Véase L. Murphy y T. Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.

⁹ Véase G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2008. Véase también Amartya Sen, «Merit and Justice», en Kenneth Arrow, Samuel Bowles y Steven Durlauf (eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

¹⁰ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 142.

¹¹ He discutido las limitaciones de las versiones principales de la «teoría de la elección racional» en mi *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, y en particular en la Introducción y en los ensayos 3 a 5.

¹² J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 79 a 85.

¹³ La prioridad de la libertad desempeña un papel importante en el resultado obtenido con mi «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, núm. 78, 1970. John Rawls ilumina esta conexión en su ensayo «Social Unity and Primary Goods», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Discutiré esta cuestión más a fondo en el capítulo 16.

¹⁴ El criterio de asignación del «máximo lexicográfico» corresponde al «principio de diferencia» de Rawls, el cual implica dar prioridad a las personas más desaventajadas desde el punto de vista del índice de posesión de bienes primarios en cada comunidad. Cuando en dos comunidades diferentes estas personas ven mejorada su situación, entonces la atención se desplaza al grupo en la segunda peor situación, y así sucesivamente. Para quienes estén interesados en la estructura formal de este criterio, puede hallarse una versión accesible y una discusión estimulante en mi *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. Véanse también Phelps, *Economic Justice*, 1973, y Anthony Atkinson, *The Economics of Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

¹⁵ Este tema se examina en mi ensayo «Justice: Means Versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 19, 1990.

¹⁶ Herbert Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», *University of Chicago Law Review*, núm. 40, 1973.

¹⁷ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, cap. 8. Pero ya se encontraban matizaciones sobre la prioridad de la libertad en la *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, § 23 y § 35.

¹⁸ J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 54.

¹⁹ Samuel Freeman, «Introduction to John Rawls: An Overview», en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 3-4.

²⁰ I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

²¹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, p. viii.

²² J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*. Éste fue, en efecto, el principal cambio de rumbo sobre el cual Rawls llamó la atención de manera explícita en su ensayo pionero «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, núm. 67, 1958.

²³ T. Pogge (ed.), *Global Justice*, Blackwell, Oxford, 2001.

3. INSTITUCIONES Y PERSONAS

¹ La cursiva es mía. Las inscripciones de Ashoka aparecen en el Edicto XII sobre la tolerancia en Erragudi. Empleo aquí la traducción al inglés de Vincent A. Smith en *Ashoka: The Buddhist Emperor of India*, Clarendon Press, Oxford, 1909, pp. 170-171.

² Sobre la vida de Ashoka, véanse Romila Thapar, *Ashoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press, Oxford, 1961, y Upindar Singh, *A History of Ancient and Medieval India: From the Stone Age to the 12th century*, Pearson Education, Nueva Delhi, 2008.

³ Sobre el último aspecto, véase el excelente libro de Bruce Rich, *To Uphold the World: The Message of Ashoka and Kautilya for the 21st Century*, Penguin, Nueva Delhi, 2008, capítulo 8.

⁴ J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.

⁵ Sobre esta cuestión, véase Anthony Laden, «Games, Fairness and Rawls' Theory of Justice», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 20, 1991.

⁶ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 81.

⁷ *Idem*, pp. 117-118.

⁸ J. K. Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*, Houghton Mifflin, Boston, 1952. Véase también Richard Parker, *John Kenneth Galbraith: His Life, His Politics, His Economics*, Farrar, Strauss & Giroux, Nueva York, 2005.

⁹ Algunas de las razones de esta variación entre visiones institucionales rígidas y realizaciones efectivas se estudian en mi *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000).

¹⁰ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, capítulo IV.

¹¹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974.

4. VOZ Y ELECCIÓN SOCIAL

¹ Para la fuente material de esta y otras conversaciones relacionadas, véase mi obra *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007).

² Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 428.

³ J.-C. de Borda, «Mémoire sur les élections au scrutin», *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); marqués de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, L'Imprimerie Royale, París, 1785.

⁴ Véanse C. L. Dodgson, *A Method of Taking Votes on More Than Two Issues*, Clarendon Press, Oxford, 1876, y *The Principles of Parliamentary Representation*, Harrison, Londres, 1951.

⁵ La obra clásica sobre la teoría de la elección social es la notable monografía de Kenneth Arrow, basada en su tesis doctoral, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York, 1951.

⁶ *Idem.* Sobre el teorema, véase también mi *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

⁷ Hay muchos resultados de imposibilidad en relación con las variaciones de los axiomas de Arrow y con otros conflictos de demandas aparentemente sensibles sobre elección social racional. Véanse mi *Elección colectiva y bienestar social*, *op. cit.*; Peter C. Fishburn, *The Theory of Social Choice*, Princeton University Press, Princeton, 1973; Jerry Kelly, *Arrow Impossibility Theorems*, Academic Press, Nueva York, 1978; Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Prasanta K. Pattanaik y Maurice Salles (eds.), *Social Choice and Welfare*, North-Holland, Ámsterdam, 1983, y Thomas Schwartz, *The Logic of Collective Choice*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, entre otras muchas contribuciones. Una excelente introducción se encuentra en Jerry Kelly, *Social Choice Theory: An Introduction*, Springer Verlag, Berlín, 1987, y Wolf Gaertner, *A Primer in Social Choice*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

⁸ Éste es uno de los principales temas discutidos en mi Conferencia Nobel. Véase también Marc Fleurbaey, «Social Choice and Just Institutions: New Perspectives», *Economics and Philosophy*, núm. 23, 2007.

⁹ Las comparaciones interpersonales de varios tipos pueden ser axiomatizadas e incorporadas a los procedimientos de elección social, y varias posibilidades constructivas pueden ser diseñadas y usadas. Véanse mi *Elección Colectiva y Bienestar Social*, *op. cit.*; *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1997, y «Social Choice Theory», en *Handbook on Mathematical Economics* (1986). La bibliografía sobre este tema es muy extensa e incluye, entre otras contribuciones, a Peter J. Hammond, «Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle», *Econometrica*, núm. 44, 1976; Claude d'Aspremont y Louis Gevers, «Equity and the Informational Basis of Collective Choice», *Review of Economic Studies*, núm. 44, 1977; K. J. Arrow, «Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice», *American Economic Review*, núm. 67, 1977; Eric Maskin, «A Theorem on Utilitarianism», *Review of Economic Studies*, 45, 1978; Louis Gevers, «On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings», *Econometrica*, núm. 47, 1979; Eric Maskin, «Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice», *Theory and Decision*, núm. 11, 1979; Kevin W. S. Roberts, «Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels» e «Interpersonal Comparability and Social Choice Theory», *Review of Economic Studies*, núm. 47, 1980; Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (1983); Charles Blackorby, David Donaldson y John Weymark, «Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction», *International Economic Review*, núm. 25, 1984, y Claude d'Aspremont, «Axioms for Social Welfare Orderings», en Leonid Hurwicz, David Schmeidler y Hugo Sonnenschein (eds.), *Social Goals and Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

¹⁰ K. J. Arrow, «Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice», *American Economic Review*, 67 (1977).

¹¹ Véase Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), más tarde incluido en *Oeuvres de Condorcet*, Firmin Didot Frères, París, 1847, vol. 6.

¹² Véase mi Conferencia del Nobel de diciembre de 1998, y Marc Fleurbaey y Philippe Mongin, «The News of the Death of Welfare Economics is Greatly Exaggerated», *Social Choice and Welfare*, núm. 25, 2005.

¹³ Algunas veces, las formulaciones de la teoría de la elección social especifican los resultados no como órdenes de preferencias sobre estados de cosas sino como «funciones de elección» que nos dicen cuáles son las alternativas elegibles en cada conjunto posible. Mientras el formato de elección funcional puede parecer muy lejano de la formulación relacional, ellos están, de hecho, analíticamente vinculados el uno al otro, y podemos identificar las jerarquías implícitas que subyacen a las respectivas funciones de elec-

ción. Véanse mi *Choice, Welfare and Measurement*, *op. cit.*, ensayos 1 y 8, y *Rationality and Freedom*, ensayos 3, 4 y 7.

¹⁴ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 28.

¹⁵ Véase mi *Elección colectiva y bienestar social*, *op. cit.*, capítulo 9.

¹⁶ En efecto, incluso en la teoría de la elección social, en la cual el marco analítico es firmemente relacional y ajustado a los juicios comparativos, las investigaciones efectivas sobre la «justicia social» han estado estrechamente relacionadas con la identificación de la justicia trascendental (con frecuencia en el molde de Rawls). El dominio del formato trascendental es casi ubicuo en las investigaciones académicas sobre las exigencias de la justicia y, a pesar de tener una base analítica más amplia, la teoría de la elección social no ha escapado a la influencia del trascendentalismo en la elección de los problemas que han sido investigados en detalle.

¹⁷ Las características formales de los «órdenes parciales de intersección» se estudian en mi libro *Sobre la desigualdad económica*.

¹⁸ Véase mi *Elección colectiva y bienestar social*, *op. cit.*

¹⁹ Véanse H. Simon, *Models of Man*, Wiley, Nueva York, 1957, y *Models of Thought*, Yale University Press, New Haven, 1979.

²⁰ Ésta es parte de la tipología de los problemas de la elección social que se discuten en mi ensayo «Social Choice Theory: A Reexamination», *Econometrica*, núm. 45, 1977, reimpresso en mi *Choice, Welfare and Measurement*, *op. cit.*

²¹ La cuestión del derecho de pertenencia es el tema principal del importante análisis de la agregación del juicio de Christian List y Philip Petit, «Aggregating Sets of Judgements: An Impossibility Result», *Economics and Philosophy*, núm. 18, 2002.

²² Véanse las referencias citadas en la nota 13 *supra*.

²³ El resultado fue incluido en mi *Elección colectiva y bienestar social*, *op. cit.*, capítulo 6, y también en «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, núm. 78, 1970. Será brevemente comentado en el capítulo 14.

²⁴ Las contribuciones incluyen, entre muchas otras, Allan Gibbard, «A Pareto-Consistent Libertarian Claim», *Journal of Economic Theory*, núm. 7, 1974; Peter Bernholz, «Is a Paretian Liberal Really Impossible?», *Public Choice*, núm. 20, 1974; Christian Seidl, «On Liberal Values», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, núm. 35, 1975; Julian Blau, «Liberal Values and Independence», *Review of Economic Studies*, núm. 42, 1975; Donald E. Campbell, «Democratic Preference Functions», *Journal of Economic Theory*, núm. 12, 1976; Jerry S. Kelly, «Rights-Exercising and a Pareto-Consistent Libertarian Claim», *Journal of Economic Theory*, núm. 13, 1976; Michael J. Farrell, «Liberalism in the Theory of Social Choice», *Review of Economic Studies*, núm. 43, 1976; John A. Ferejohn,

«The Distribution of Rights in Society», en Hans W. Gottinger y Werner Leinfellner (eds.), *Decision Theory and Social Ethics*, Reidel, Boston, 1978; Jonathan Barnes, «Freedom, Rationality and Paradox», *Canadian Journal of Philosophy*, núm. 10, 1980; Peter Hammond, «Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle», en L. J. Cohen, H. Pfeiffer y K. Podewski (eds.), *Logic, Methodology and the Philosophy of Science, II*, North-Holland, Ámsterdam, 1982; Kotaro Suzumura, «On the Consistency of Libertarian Claims», *Review of Economic Studies*, núm. 45, 1978; Wulf Gaertner and L. Krüger, «Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Paretian Libertarianism», *Economica*, núm. 48, 1981; Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare*, 1983; Kaushik Basu, «The Right to Give up Rights», *Economica*, núm. 51, 1984; John L. Wriglesworth, *Libertarian Conflicts in Social Choice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; Jonathan M. Riley, *Liberal Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, y Dennis Mueller, *Public Choice II*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989. Véase también el número especial de *Analyse & Kritik*, núm. 18, 1996, sobre la «paradoja liberal», con contribuciones de muchos autores y una respuesta mía.

²⁵ He tratado de discutir esta conexión en «Minimal liberty», *Economica*, núm. 59, 1992, y en «Rationality and Social Choice», alocución del presidente de la Asociación Económica Americana, publicada en *American Economic Review*, núm. 85, 1995, y reimpressa en mi *Rationality and Freedom* (2002). Véase también Seidl, «On Liberal Values» (1975).

²⁶ Véanse Philippe Mongin, «Value Judgements and Value Neutrality in Economics», *Economica*, núm. 73, 2006; Marc Fleurbaey, Maurice Salles y John Weymark (eds.), *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

²⁷ Véanse mi «Fertility and Coertion», *University of Chicago Law Review*, núm. 63, 1996, y *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000).

5. IMPARCIALIDAD Y OBJETIVIDAD

¹ M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 13. [Traducción parcial al español, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Debate, Barcelona, 1977].

² M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, op. cit.

³ I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

⁴ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londres, 1907, p. xvii.

⁵ Vivian Walsh, «Sen after Putnam», *Review of Political Economy*, núm. 15, 2003, p. 331.

⁶ A. Gramsci, *Letters from Prison*, Jonathan Cape, Londres, 1975, p. 324. Véase también Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Lawrence and Wishart, Londres, 1971.

⁷ A. Sen, «Sraffa, Wittgenstein and Gramsci», *Journal of Economic Literature*, núm. 41, 2003.

⁸ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2008.

⁹ En su lúcido análisis de la influencia de Sraffa, junto con la de Freud, en el pensamiento tardío de Wittgenstein, Brian McGuinness señala el impacto en Wittgenstein de «la manera etnológica o antropológica de ver las cosas que le aportó el economista Sraffa». Véase B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 36-39.

¹⁰ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 151. Aun cuando el lenguaje de Rawls parece dividir a la gente en razonable y no razonable, esto no restringe el alcance de su criterio para incluir a todas las personas en la medida en que estén dispuestas a comprometerse con la discusión pública, examinar los argumentos y las pruebas disponibles, y razonar sobre ellos con la mente abierta (sobre esto, véase el capítulo 1).

¹¹ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

6. IMPARCIALIDAD CERRADA Y ABIERTA

¹ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, III, i, 2. Sobre los puntos de énfasis, véase la discusión en D. D. Raphael, «The Impartial Spectator», en Andrew S. Skinner y Thomas Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 88-90. Sobre la centralidad de estas cuestiones en las perspectivas de la Ilustración, particularmente en las obras de Smith y Condorcet, véase Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

² Véase Raphael y Macfie, «Introducción», en la edición inglesa de A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 31.

³ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, op. cit., III, i, 2.

⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, § 78.

⁵ J. Rawls, *idem*.

⁶ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, op. cit., III, 1, 2.

⁷ Véase mi *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores. Madrid, 2006).

⁸ J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 53-54.

⁹ J. Rawls, «Reply to Alexander and Musgrave», en *Collected Papers*, p. 249. Véase también Tony Laden, «Games, Fairness and Rawls' *A Theory of Justice*», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 20, 1991.

¹⁰ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, § 78, y *El liberalismo político*, op. cit., pp. 141-147.

¹¹ *Idem*, § 5, nota 9.

¹² A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, op. cit., VII, ii, 2, 14.

¹³ En la argumentación siguiente me inspiré en un análisis anterior que presenté en «Open and closed impartiality», *Journal of Philosophy*, núm. 99, septiembre de 1992.

¹⁴ Esto no significa negar la posible existencia de lo que los topólogos llaman un «punto fijo» (con presunciones adecuadas relativas a la continuidad) de tal suerte que las decisiones de un grupo focal determinado conduzcan exactamente de vuelta a dicho grupo (sin importar cuán improbable pueda ser esa congruencia). Pero el problema de la posible inconsistencia no puede ser descartado, por decir lo menos, en general cuando las decisiones que ha de tomar un grupo focal influyen en su propia composición.

¹⁵ He tratado de identificar estas cuestiones en «Global justice: Beyond International Equity», en Inga Kaul, I. Grunberg y M. A. Stern (eds.), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, Oxford University Press, Oxford, 1999, y también en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, Cambridge, 2002, originalmente presentado como una conferencia en la celebración del centenario de la Universidad De Paul en Chicago en septiembre de 1998.

¹⁶ J. Rawls, «El derecho de gentes», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, traducción de Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, y *El derecho de gentes*, traducción de Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001.

¹⁷ Véase C. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979; B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1989; T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989; T. Pogge (ed.), *Global Justice*, Blackwell, Oxford, 2001; Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and*

the Distant Needy, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, y T. Pogge y Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor*, Columbia University Press, Nueva York, 2005.

¹⁸ Véanse K. Arrow, A. Sen y K. Suzumura (eds.), *Social Choice Re-examined*, Elsevier, Ámsterdam, 1997, e Issac Levi, *Hard Choices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

¹⁹ Véase Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984. El argumento general de Parfit guarda relación con la «incoherencia incluyente», aunque no la comenta de manera explícita.

²⁰ Véase David Hume, «On the Original Contract», en *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 279.

²¹ J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Collected Papers*, p. 401.

²² J. Rawls, «Reply to Alexander and Musgrave», *Collected Papers*, p. 249.

7. POSICIÓN, RELEVANCIA E ILUSIÓN

¹ W. Shakespeare, *El rey Lear*, VI, 6, 150-154, en *Obras completas*, traducción de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1981, vol. II, p. 597.

² Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York, 1986, p. 5.

³ Véase A. T. Embree (ed.), *Alberuni's India*, W. W. Norton, Nueva York, 1971, p. 111.

⁴ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 328-329.

⁵ He discutido estas cuestiones en mi «Gender and Cooperative Conflict», en Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities*, Oxford University Press, Nueva York, 1990. Véase también mi «Many Faces of Gender Inequality», *New Republic Frontline*, 2001.

⁶ D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [1777], Open Court, La Salle, 1966, p. 25.

8. LA RACIONALIDAD Y LAS OTRAS PERSONAS

¹ J. Elster, *Reason and Rationality*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 2. En este pequeño libro, Jon Elster ofrece una visión notablemente cautivadora de la conexión entre razonamiento y racionalidad, un tema en

el cual Elster mismo ha hecho contribuciones extraordinarias. Él también hace una revisión crítica de la bibliografía sobre el tema.

² La racionalidad limitada ha sido estudiada por H. Simon, «A Behavioral Model of Rational Choice», *Quarterly Journal of Economics*, núm. 69, 1955, y *Models of Thought*, Yale University Press, New Haven, 1979.

³ Véase D. Kahneman, P. Slovik y A. Tversky, *Judgement Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Véanse también B. P. Stigum y F. Wenstop (eds.), *Foundations of Utility and Risk Theory with Applications*, Reidel, Dordrecht, 1983; Isaac Levi, *Hard choices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; L. Daboni, A. Montesano y M. Lines, *Recent Developments in the Foundation of Utility and Risk Theory*, Reidel, Dordrecht, 1986; Richard Thaler, *Quasi-rational Economics*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1991, y Daniel McFadden, «Rationality for Economists», *Journal of Risk and Uncertainty*, núm. 19, 1999.

⁴ Véanse A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, y T. Schelling, *Choice and Consequence*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, capítulo 3 «The Intimate Contest of Self-Command» y 4 «Ethics, Law and the Exercise of Self-Command».

⁵ Muchas de estas desviaciones pueden corresponder a un patrón general de conducta que Richard Thaler llama «cuasi racional». Véase su *Quasi-rational Economics*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1991.

⁶ M. Friedman, *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

⁷ A. Sen, «The Discipline of Economics», *Economica*, núm. 75, 2008.

⁸ Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

⁹ Las exigencias de racionalidad y las desviaciones de la racionalidad pueden asumir muchas formas diferentes, que he tratado de considerar en varios ensayos recogidos en *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

¹⁰ A. Sen, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

¹¹ Véanse John Broome, «Choice and Value in Economics», *Oxford Economic Papers*, núm. 30, 1978, y A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982.

¹² F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, C. K. Paul, Londres, 1881, pp. 16 y 104.

¹³ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales* [ed. cit. *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 191].

¹⁴ *Idem*, pp. 190-192.

¹⁵ *Idem*, p. 189.

¹⁶ Véanse G. Stigler, «Smith's Travel on the Ship of State», en A. S. Skinner y T. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 237, y «Economics or Ethics?», en S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, vol. II, p. 176.

¹⁷ Véanse, sin embargo, Geoffrey Brennan y Loran Lomasky, «The Impartial Spectator Goes to Washington: Towards a Smithian Model of Electoral Politics», *Economics and Philosophy*, núm. 1, 1985; Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, y Emma Rothschild, «Adam Smith and Conservative Economics» *Economic History Review*, núm. 45, 1992, y E. Rothschild, *Economic Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

¹⁸ S. Leacock, *Hellements of Hickonomics*, Dodd, Mead & Co., Nueva York, 1936, p. 75. Véase también mi *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, capítulo 1.

¹⁹ Esta cuestión de la mala interpretación se trata de manera más amplia en mi «Adam Smith's Prudence». en S. Lal y F. Stewart (eds.), *Theory and Reality in Development*, Macmillan, Londres, 1986, y mi *Sobre ética y economía*.

²⁰ A. Smith, *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2008 [ed. cit. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edición de 1976, pp. 26-27].

²¹ *Teoría de los sentimientos morales* [ed. cit. *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 192].

²² *Idem*, p. 162.

²³ *Choice, Welfare and Measurement*, op. cit., pp. 7-8.

²⁴ G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, y *Accounting for Tastes*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

9. LA PLURALIDAD DE RAZONES IMPARCIALES

¹ J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 5-8.

² T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 5. Véase también su «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

³ J. Rawls, *Justicia como equidad: una reformulación*, op. cit., p. 3.

⁴ Véanse, por ejemplo, M. Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Bruno S. Frey, «Does Monitoring Increase Work Effort? The Rivalry With Trust and Loyalty», *Economic Inquiry*, núm. 31, 1993; David M. Gordon, «Bosses of Different Stripes: A Cross-sectional Perspective on Monitoring and Supervision», *American Economic Review*, núm. 84, 1994; Elinor Ostrom, «Collective Action and the Evolution of Social Norms», *Journal of Economic Perspectives*, núm. 14, 2000; Andrew Dobson, *Citizenship and the Environment*, Oxford University Press, Oxford, 2003, y Barry Holden, *Democracy and Global Warming*, Continuum International, Londres, 2002.

⁵ E. Ostrom, «Collective Action and the Evolution of Social Norms», *art. cit.*

⁶ La clásica traducción inglesa del *Sutta-Nipata* puede hallarse en F. Max Muller (ed.), *The Sacred Books of the East*, Clarendon Press, Oxford, 1881, vol. X, parte II.

⁷ Véanse mis ensayos «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 32, 2004, y «Human Rights and the Limits of Law», *Cardozo Law Journal*, núm. 27, 2006.

10. REALIZACIONES, CONSECUENCIAS Y ACCIÓN

¹ En colaboración con Swami Prabhavananda, Sri Ramakrishna, Madras, 1989.

² T. S. Eliot, «The Dry Salvages», en *Cuatro Cuartetos*, Cátedra, Madrid, 1990 [ed. cit. *Four Quartets*, Faber & Faber, Londres, 1944, pp. 29-31].

³ Véase Lee Giovannitti y Fred Freed, *The Decision to Drop the Bomb*, Methuen, Londres, 1957.

⁴ Sobre la integración de los procedimientos en la evaluación de las consecuencias, véase el ilustrativo ensayo de Kotaro Suzumura, «Consequences, Opportunities and Procedure», *Social Choice and Welfare*, núm. 16, 1999.

⁵ Sobre estas y otras cuestiones relacionadas, véanse también mis ensayos «Rights and agency», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 11, 1982, y «Evaluator Relativity and Consequential Evaluation», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 12, 1983. Este último responde a una interesante crítica de Donald H. Regan, «Against Evaluator Relativity: A Response to Sen», en el mismo número de la revista.

11. VIDAS, LIBERTADES Y CAPACIDADES

¹ He tratado de seguir este enfoque más directo en una serie de publicaciones posteriores a mi movimiento inicial hacia un enfoque basado en la capacidad, tal como se recoge en mi Conferencia Tanner de 1979, publicada como «Equality of What?» en S. McMurrin, *Tenner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, vol. 1. Véanse mi *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Ámsterdam, 1985; *El nivel de vida*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, y *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000. Véase también la obra editada con Martha Nussbaum, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

² Véase William Petty, *Political Arithmetick* (1691) en C. H. Hull (ed.), *The Economic Writings of Sir William Petty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1899, vol. 1, p. 312. Yo he discutido la naturaleza de los debates en torno a los primeros estudiosos del ingreso nacional y el nivel de vida en mis Conferencias Tanner de 1985, publicadas con comentarios de Bernard Williams, John Muellbauer, Ravi Kanbur y Keith Hart en *El nivel de vida*, *op. cit.*

³ Éstas y otras comparaciones afines se discuten en mi libro *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000), capítulos 1 y 4. Véanse también mi «The Economics of Life and Death», *Scientific American*, núm. 266, 1993; «Demography and Welfare Economics», *Empirica*, núm. 22, 1995, y «Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure», *Economic Journal*, núm. 108, 1998.

⁴ Uno de los análisis estadísticos pioneros de la relevancia política de esta distinción vino de Sudhir Anand y Martin Ravallion, «Human Development in Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services», *Journal of Economic Perspectives*, núm. 108, 1998.

⁵ Esta cuestión se examina en mis obras *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona, 2000), *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores, Madrid, 2006). Véase mi ensayo «Human Rights and Asian Values», *The New Republic*, núm. 14, julio de 1997.

⁶ Esa visión estrecha de la oportunidad —enfocada sólo en el efecto de culminación— tiene alguna audiencia en la teoría económica tradicional del comportamiento y la opción, particularmente en el «enfoque de la preferencia revelada» (aun cuando esa teoría, propuesta por Paul Samuelson, no se emplea mucho para la evaluación de la libertad). Por ejemplo, en el enfoque de la preferencia revelada, la oportunidad de escoger frente al llamado «conjunto del presupuesto» (esto es, escoger un paquete de mercancías en el conjunto de paquetes de mercancías que están todos dentro del presupuesto total de la persona) sería valorada exactamente según el valor

del elemento escogido de ese conjunto. Nada se perdería en esta visión «delgada» de la oportunidad, si el conjunto del presupuesto es reducido de algún modo, siempre que el elemento previamente escogido permanezca disponible para elección. La relevancia del proceso de elección, en contraste, se estudia en mi ensayo «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica*, núm. 65, 1997.

⁷ Hay una cuestión similar de elección informativa incluso dentro de la idea de la libertad, que está asociada con muchas características distintas, como he tratado de plantear en mis Conferencias Kenneth Arrow incluidas en mi *Rationality and Freedom*, capítulos 20 a 22. En efecto, incluso al evaluar el aspecto de oportunidad de la libertad, las distintas maneras de hacer el balance pueden significar una diferencia sustancial. Mientras que mi propio enfoque, relacionado con el razonamiento en la teoría de la elección social, ha consistido en realizar la evaluación con fundamento en las preferencias exactas del individuo, existen otras interesantes exploraciones de la evaluación desde el punto de vista del abanico de opciones disponibles, por ejemplo en algunas contribuciones, mediante el cómputo de las alternativas entre las cuales puede una persona escoger. Sobre las varias cuestiones implicadas en este tema, véase también Patrick Suples, «Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Approach», en G. Feiwel (ed.), *Arrow and the Foundations of Economic Policy*, Macmillan, Londres, 1987; Prasanta Pattanaik y Yong-sheng Xu, «On Ranking Opportunity Sets in Terms of Choice», *Recherches économiques de Louvain*, núm. 56, 1990; Hillel Steiner, «Putting Rights in their Place», *Recherches économiques de Louvain*, núm. 56, 1990; Ian Carter, «International Comparison of Freedom», en *Economics and Philosophy*, núm. 11, 1995, y *A Measure of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1999, y Robert Sugden, «A Metric of Opportunity», *Economics and Philosophy*, núm. 14, 1998.

⁸ Véase M. Nussbaum, «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1988; «Human Functioning and Social Justice», *Political Theory*, núm. 20, 1992, y M. Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

⁹ Una esclarecedora y amplia introducción al enfoque puede hallarse en Sabina Alkire, *Valuing Freedom: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

¹⁰ Véase la colección de ensayos en Flavio Comin, Mozaffar Qizilbash y Sabina Alkire (eds.), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Reiko Gotoh y Paul Dumouchel (eds.), *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*, Cam-

bridge University Press, Cambridge, 2009; Ingrid Roybens y Harry Brighouse (eds.), *Measuring Justice: Primary Goods and capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, y Kaushik Basu y Ravi Kanbur (eds.), *Arguments for a Better World: In Honor of Amartya Sen*, Oxford University Press, Oxford, 2009. Se trata de una larga colección, pero varios de los ensayos se ocupan directamente del enfoque de la capacidad, como los estudios de Bina Agarwal, Paul Annad (y Cristina Santos y Ron Smith), Amiya Kumar Bagchi, Lincoln C. Chen, Kanchan Chopra, James Foster y Christopher Handy, Sakiko Fukuda-Parr, Jocelyn Kynch, Enrica Chiappero-Martinetti, S. R. Osmani, Mozaffar Qizilbash, Sanjay G. Reddy (y Sujata Visaria y Muhammad Asali), Ingrid Roybens y Rehman Sobhan. Algunos de los otros ensayos tienen relación indirecta con el tema. Véanse también, entre otros escritos en esta bibliografía que crece de manera asombrosamente rápida: Marko Ahtisaari, «Amartya Sen's Capability Approach to the Standard of Living», mimeo, Columbia University Press, Nueva York, 1991; Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Clarendon Press, Oxford, 2002; «Why the Capability Approach?», *Journal of Human Development and Capabilities*, núm. 6, 2005; «Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty?», en Nanak Kakwani (eds.), *The Many Dimensions of Poverty*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008; Anthony B. Atkinson, «Capabilities, Exclusion and the Supply of Goods», en Kaushik Basu, Prasanta Pattanaik y Kotaro Suzumura (eds.), *Choice, Welfare and Development*, Oxford University Press, Oxford, 1995; Kaushik Basu, «Functioning and Capabilities», en Kenneth Arrow, Amartya Sen y Kotaro Suzumura (eds.), *The Handbook of Social Choice Theory*, North-Holland, Ámsterdam, 2009, vol. II; Enrica Chiappero-Martinetti, «A New Approach to Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory», *Giornale degli Economisti*, núm. 53, 1994; «A Multidimensional Assessment of Well-being Based on Sen's Functioning Theory», *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, núm. 2, 2002; «An Analytical Framework for Conceptualizing Poverty and Re-examining the Capability Approach», *Journal of Socio-Economics*, núm. 36, 2007; David Crocker, «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics», *Political Theory*, núm. 20, 1992; *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Reiko Gotoh, «The Capability Theory and Welfare Reform», *Pacific Economic Review*, núm. 6, 2001; «Justice and Public Reciprocity», en Gotoh y Dumouchel, *Against Injustice* (2009); Kakwani y Silber (eds.), *The Many Dimensions of Poverty* (2008); Mozaffar Qizilbash, «Capabilities, Well-being and Human Development: A Survey», *Journal of Development Studies*, núm. 33,

1996; «Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill», *Utilitas*, núm. 18, 2006; Ingrid Roybens, «The Capability Approach: A Theoretical Survey», *Journal of Human Development*, núm. 6, 2005; «The Capability Approach in Practice», *Journal of Political Philosophy*, núm. 17, 2006; Jennifer Prah Ruger, «Health and Social Justice», *Lancet*, núm. 364, 2004; «Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law», *Cornell Journal of Law and Public Policy*, núm. 15, 2006; *Health and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009, y Robert Sugden, «Welfare, Resources and Capabilities: A Review of *Inequality Reexamined* by Amartya Sen», *Journal of Economic Literature*, núm. 31, 1993.

¹¹ Véase Richard S. Arneson, «Equality and Equality of Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, núm. 56, 1989, y G. A. Cohen, «Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities», en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1993. Véanse también Paul Streeten, *Development Perspectives*, Macmillan, Londres, 1981, y Frances Stewart, *Planning to Meet Basic Needs*, Macmillan, Londres, 1985.

¹² Esto fue calificado de «evaluación elemental» en mi primer libro sobre el enfoque de la capacidad: *Commodities and Capabilities* (1985).

¹³ Véase Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, Chatto & Windus, Londres, 1997, y *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002, y Bernard Williams, «A Critique of Utilitarianism», en J. J. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

¹⁴ T. S. Eliot, *Cuatro Cuartetos*, op. cit., [ed. cit. *Four Quartets*, Faber & Faber, Londres, 1944, p. 8].

¹⁵ He discutido esta cuestión en «Incompleteness and Reasoned Choice», *Synthese*, núm. 140, 2004.

¹⁶ Frances Stewart y Séverine Deneulin, «Amartya Sen's Contribution to Development Thinking», *Studies in Comparative International Development*, núm. 37, 2002.

¹⁷ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 104. Véase también Jon Elster, *Introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

¹⁸ K. Marx, *Crítica del programa de Gotha* [1875], Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2003, pp. 21-23.

¹⁹ El Informe Brundtland es el informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, presidida por Gro Harlem Brundtland, antigua primera ministra de Noruega y más tarde directora general de la Organización Mundial de la Salud: *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

²⁰ Robert Solow, *An Almost Practical Step Toward Sustainability*, Resources for the Future, Washington, D. C., 1992.

12. CAPACIDADES Y RECURSOS

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2000, I, 5, p. 29.

² Véase, entre otros escritos sobre este importante tema, Robert Putnam, *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.

³ Sobre esto, véase mi «Poor, Relatively Speaking», *Oxford Economic Papers*, núm. 35, 1983; Dorothy Wedderburn, *The Aged in the Welfare State*, Bell, Londres, 1961, y J. Palmer, T. Smeeding y B. Torrey, *The Vulnerable: America's Young and Old in the Industrial World*, Urban Institute Press, Washington, D. C., 1988.

⁴ Sobre esto, véase mi *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, capítulos 8 y 9, y la bibliografía citada ahí. Dos de las contribuciones pioneras en esta área son Pranab Bardhan, «On Life and Death Questions», *Economic and Political Weekly*, núm. 9, 1974, y Lincoln Chen, E. Huq y S. D'Souza, «Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh», *Population and Development Review*, núm. 7, 1981. Véanse también mi ensayo conjunto con Jocelyn Kynch, «Indian Women: Well-Being and Survival», *Cambridge Journal of Economics*, núm. 7, 1983, y mis libros conjuntos con Jean Drèze, *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 1995, e *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2002.

⁵ Estas estimaciones proceden del Banco Mundial.

⁶ Wiebke Kuklys, *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*, Springer-Verlag, Nueva York, 2005.

⁷ Thomas Pogge ha hecho importantes aportes en esta línea. Véase su obra *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.

⁸ Thomas Pogge, «A Critique of the Capability Approach», en Harry Brighouse e Ingrid Robeyns (eds.), *Measuring justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge, en prensa.

⁹ Elizabeth Anderson, «Justifying the Capabilities Approach to Justice», en H. Brighouse e I. Robeyns (eds.), *op. cit.* Sobre asuntos relacionados, véase su «What is the Point of Equality?», *Ethics*, núm. 109, 1999.

¹⁰ Véase K. Arrow y Frank Hahn, *General Competitive Analysis*, Holden-Day, San Francisco, 1971; George Akerlof, «The Market for Lemons: Quality Uncertainty and the Market Mechanism», *Quarterly Journal of Economics*, núm.

84, 1970, y Joseph Stiglitz y M. E. Rothschild, «Equilibrium in Competitive Insurance Markets», *Quarterly Journal of Economics*, núm. 90, 1976, entre otras importantes contribuciones en esta área.

13. FELICIDAD, BIENESTAR Y CAPACIDADES

¹ Véase John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1996. En esta sólida crítica de las diferentes teorías de la justicia, Roemer presenta su razonada evaluación de algunos de los enfoques principales de la justicia en la filosofía política y la economía del bienestar de nuestro tiempo.

² Richard Easterlin, «Will Raising the Income of All Increase the Happiness of All?», *Journal of Economic Behaviour and Organization*, núm. 27, 1995. Véase también el ambicioso análisis de Easterlin sobre la disonancia entre ingreso y felicidad, y sobre los medios y métodos de promover la felicidad, en ambos casos con la ayuda del incremento de los niveles de ingreso y otros medios: «Income and Happiness: Towards a Unified Theory», *Economic Journal*, núm. 111, 2001. Véase también Bernard M. S. van Praag y Ada Ferrer-i-Carbonell, *Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

³ Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

⁴ Richard Layard, *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, Taurus, Madrid, 2005 [ed. cit. *Happiness: Lessons from a new Science*, Penguin, Londres, p. 3].

⁵ *Idem*, p. 113 de la ed. inglesa.

⁶ *Idem*.

⁷ Véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, y Ronald Dworkin, *Virtud soberana*.

⁸ Lionel Robbins, «Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment», *Economic Journal*, núm. 48, 1938.

⁹ K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York, 1951.

¹⁰ *Idem*, p. 9.

¹¹ Sobre esta cuestión, véase mi *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982, y «Social Choice Theory», en K. J. Arrow y M. Intriligator (eds.), *Handbook of Mathematical Economics*, North-Holland, Ámsterdam, 1986.

¹² R. Layard, *La felicidad...*, *op. cit.* Véase también Daniel Kahneman, «Objective Happiness», en D. Kahneman y N. Schwartz (eds.), *Well-being: The Foun-*

dations of Hedonic Psychology, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1999, y Alan Krueger y D. Kahneman, «Development in the Measurement of Subjective Well-being», *Journal of Economic Perspectives*, núm. 20, 2006. Sobre cuestiones relacionadas, véase Van Praag y Carbonell, *Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach* (2004).

¹³ R. Layard, *La felicidad...*, *op. cit.*, p. 4 de la ed. inglesa.

¹⁴ He discutido esta cuestión más ampliamente en otro lugar, en particular en «Economic Progress and Health», con Sudhir Anand, D. A. Leon y G. Walt (eds.), *Poverty, Inequality and Health*, Oxford University Press, Oxford, 2000, y «Health Achievement and Equity: External and Internal Perspectives», en Sudhir Anand, Fabienne Peter y Amartya Sen (eds.), *Public Health, Ethics and Equity*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

¹⁵ Véase A. Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, Basic Books, Nueva York, 1988, y *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, University of California Press, Berkeley, 1995.

¹⁶ He examinado las distinciones entre estas cuatro categorías en mis Conferencias Dewey de 1984: «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985. Las distinciones y su relevancia dispar han sido adicionalmente exploradas en mi libro *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

14. IGUALDAD Y LIBERTAD

¹ *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

² R. Nozick, «Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 3, 1973, y *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974; James Buchanan, *Liberty, Market and the State*, Wheatsheaf Books, Brighton, 1986, y «The Ethical Limits of Taxation», *Scandinavian Journal of Economics*, núm. 86, 1984. Véase también James Buchanan y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*.

³ Richard Hare, *Moral Thinking: Its Level, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 26; John Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behaviour», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 47.

⁴ William Letwin (ed.), *Against Equality: Readings on Economic and Social Policy*, Macmillan, Londres, 1983.

⁵ Harry Frankfurt, «Equality as a Moral Ideal», en Letwin, *op. cit.*, p. 21.

⁶ En su fascinante y vigoroso ataque contra la filosofía política dominante, Raymond Geuss subraya el importante hecho de que en muchas teorías

históricas de la justicia la necesidad del trato desigual no se eludía sino que se consagraba: «El sistema legal romano establecía de manera firme e inequívoca la “intuición” casi universalmente compartida según la cual tratar a un esclavo como si tuviera derechos sería una grave violación de los principios básicos de la justicia» (R. Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 74). El argumento de Geuss es correcto (y su análisis de la relevancia de las disparidades de poder apunta a una cuestión significativa), pero también es de particular importancia distinguir entre esa clase de rechazo de la igualdad como principio y el argumento de Frankfurt contra la igualdad en algún espacio estrechamente caracterizado por consideración a otros valores imparciales, incluida la igualdad en lo que él consideraría como un espacio más significativo.

⁷ La perspectiva marxiana sobre este tema está bien desarrollada en los escritos clásicos de Maurice Dobb: *Political Economy and Capitalism*, Routledge, Londres, 1937, y *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith: Ideology and Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973. Véanse también G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978, y *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford, 1988. Yo he intentado escrutar la teoría del valor del trabajo desde el punto de vista de sus contenidos descriptivos y evaluativos en mi «On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues», *Cambridge Journal of Economics*, núm. 2, 1978.

⁸ Véanse mi «Liberty and Social Choice», *Journal of Philosophy*, núm. 80, 1983, y *Nuevo examen de la desigualdad*, *op. cit.*

⁹ Una discusión sobre esta clase de «efectividad» y su amplia relevancia en la sociedad moderna puede hallarse en mi «Liberty and Social Choice: An Appraisal», *Midwest Studies in Philosophy*, núm. 7, 1982.

¹⁰ J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Tecnos, Madrid, 2004. Véase también Friedrich Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Ediciones Folio, Madrid, 1997.

¹¹ Véanse Philip Pettit, «Liberalism and Republicanism», *Australasian Journal of Political Science*, núm. 28, 1993; *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 2009, y *A Theory of Freedom*, Polity Press, Cambridge, 2001, y Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

¹² Esta pluralidad fue defendida en mis Conferencias Dewey de 1984, publicadas como «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985. Véase en especial la tercera conferencia.

¹³ El teorema fue presentado en mi «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, núm. 78, 1970, y en *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

¹⁴ Véase particularmente Christian Seidl, «On Liberal Values», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, núm. 35, 1975.

¹⁵ Véanse Kotaro Suzumura, «On the Consistency of Libertarian Claims», *Review of Economic Studies*, núm. 45, 1978, y Peter Hammond, «Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle», en J. Cohen (ed.), *Proceedings of the 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht, 1981, y «Utilitarianism, Uncertainty and Information», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

¹⁶ Véanse Julian Blau, «Liberal Values and Independence», *Review of Economic Studies*, núm. 42, 1975; Michael J. Farrell, «Liberalism in the Theory of Social Choice», *Review of Economic Studies*, núm. 43, 1976, y Wulf Gaertner y Lorenz Kruger, «Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of a Paretian Liberal», *Economica*, núm. 48, 1981.

¹⁷ Para lo que sigue, he utilizado mi análisis de esta cuestión en «Minimal Liberty», *Economica*, núm. 59, 1992.

¹⁸ Véanse Roy Gardner, «The Strategic Inconsistency of Paretian Liberalism», *Public Choice*, núm. 35, 1980; Friedrich Breyer y Roy Gardner, «Liberal Paradox, Game Equilibrium and Gibbard Optimun», *Public Choice*, núm. 35, 1980, y Kaushik Basu, «The Right to Give up Rights», *Economica*, núm. 51, 1984.

¹⁹ Véanse Brian Barry, «Lady Chatterley's Lover and Doctor Fischer's Bomb Party: Liberalism, Pareto Optimality and the Problem of Objectionable Preferences», en Jon Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, y R. Hardin, *Morality within the Limits of Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

²⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 165-166. El resultado a que se alude aquí es la imposibilidad del liberal paretiano.

²¹ Véanse Peter Gardenfors, «Rights, Games and Social Choice», *Nous*, núm. 15, 1981; Robert Sugden, *The Political Economy of Public Choice*, Martin Robertson, Oxford, 1981, y «Liberty, Preference and Choice», *Economics and Philosophy*, núm. 1, 1985, y Wulf Gaertner, Prasanta Pattanaik y Kotaro Suzumura, «Individual Rights Revisited», *Economica*, núm. 59, 1992.

15. LA DEMOCRACIA COMO RAZÓN PÚBLICA

¹ Aldous Huxley, *Contrapunto*, Debate, Barcelona, 1995 [ed. cit. *Point Counter Point*, Vintage, Londres, 2004, pp. 343-344].

² J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, y *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

³ J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1989; *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston, 1984, y *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1998.

⁴ La llamada teoría liberal de la razón pública ha sido vigorosamente representada por Bruce Ackerman en *La justicia social en el Estado liberal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1993. Véase también su vivaz y argumentoso ensayo «Why Dialogue?», *Journal of Philosophy*, núm. 86, 1989.

⁵ Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Nueva York, 2006, incluidos sus intercambios con Bonnie Honig, Will Kymlicka y Jeremy Waldron. Véase también Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1996. Sobre asuntos relacionados, véase Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

⁶ Joshua Cohen y Joel Rogers (eds.), *On Democracy*, Penguin, Londres, 1983, y *Associations and Democracy*, Verso, Londres, 1995.

⁷ Ronald Dworkin, *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*, Paidós, Barcelona, 2008.

⁸ James Buchanan, «Social Choice, Democracy and Free Markets», *Journal of Political Economy*, núm. 62, 1954. Véase también James Buchanan y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*.

⁹ J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pp. 579-580. Del mismo autor, ver también su *Teoría de la justicia* (FCE, México, 1979), *El liberalismo político* (Crítica, Barcelona, 1996) y *La justicia como equidad: una reformulación* (Paidós, Barcelona, 2002).

¹⁰ J. Rawls, «Reply to Habermas», *Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995.

¹¹ J. Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, núm. 92, 1995, pp. 127-128.

¹² He discutido estas conexiones generales en «Democracy As a Universal Value», *Journal of Democracy*, núm. 10, 1999; «Democracy and Its Global Roots», *New Republic*, 6 de octubre, 2003, e *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Katz Editores, Madrid, 2006.

¹³ El propio Aldous Huxley estaba evidentemente muy familiarizado con esta literatura sobre los antiguos experimentos indios en democracia urbana, como se pone de manifiesto en los libros que Sydney Quarles cita a su esposa como fuentes de investigación durante sus supuestas visitas a la biblioteca del Museo Británico.

¹⁴ Esta cuestión está tratada más a fondo en mis libros *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Editores, Madrid, 2006).

¹⁵ Para una discusión más completa de estas tradiciones, con las referencias a la fuente material, véase *La argumentación india* (Gedisa, Barcelona, 2007) e *Identidad y violencia* (Katz Editores, Madrid, 2006).

¹⁶ Véase Nakamura Hajime, «Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan», en Charles A. Moore (ed.), *The Japanese mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Tuttle, Tokio, 1973, p. 144.

¹⁷ Véanse Ramachandra Guha, «Arguments With Sen: Arguments About India», *Economic and Political Weekly*, núm. 40, 2005, y Amartya Sen, «Our past and our present», *Economic and Political Weekly*, núm. 41, 2006.

¹⁸ Nelson Mandela, *El largo camino hacia la libertad*, Aguilar, Madrid, 1995 [ed. cit. *Long Walk to Freedom*, Little Brown, Boston / Londres, 1994, p. 21].

¹⁹ María Rosa Menocal, *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en Al Andalus*, Plaza & Janés, Barcelona, 2003 [ed. cit. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Nueva York, Little Brown, 2002, p. 86].

16. LA PRÁCTICA DE LA DEMOCRACIA

¹ Para las fuentes de estas y otras citas sobre la hambruna de Bengala, véase mi *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1981, capítulo 9 y Apéndice D.

² Sobre las hambrunas en Corea del Norte, incluida la conexión con el régimen autoritario, véanse Andrew S. Natsios, *The Great North Korean Famine*, Institute of Peace Press, Washington, 2002, y Stephan Haggard y Marcus Noland, *Famine in North Korea: Markets, aid and Reform*, Columbia University Press, Nueva York, 2007.

³ Véase T. P. Bernstein, «Stalinism, Famine and Chinese Peasants», *Theory and Society*, núm. 13, 1984, p. 13. Véase también Carl Riskin, *China's Political Economy*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

⁴ Mao Tse-tung, *Talks and Letters: 1956-1971*, Penguin, Hammondsworth, 1974, pp. 277-278.

⁵ Véanse, por ejemplo, Adam Przeworski *et al.*, *Sustainable Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, y Robert J. Barro, *Getting it right: Markets and Choices in a Free Society*, MIT Press, Cambridge, 1996.

⁶ Véase, por ejemplo, mi *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000. Véanse también Robin Jeffrey, *Politics, Women and Well-being: How Kerala Became a «Model»*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, y V. K. Ramachandran, «Kerala's Development Achievements», en Jean Drèze y Amartya Sen (eds.), *Indian Development: Selected Regional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

⁷ Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* [1785], en *Oeuvres de Condorcet*, Firmin Didot, París, 1847-1849, vol. 6, pp. 176-177. Véase también Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2001, capítulo 6.

⁸ Gandhi escribió sobre este tema. Véase *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Government of India, Nueva Delhi, 1960. Véase también mi *Identidad y violencia*, Katz Editores, Madrid, 2006 [ed. cit. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Allen Lane, Londres, 2006, especialmente pp. 165-169].

⁹ Véase mi *Identidad y violencia*, *op. cit.*

17. DERECHOS HUMANOS E IMPERATIVOS GLOBALES

¹ Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution* [1792], en J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, William Tait, Edimburgo, 1843, vol. II, p. 501.

² La discusión y defensa de esta tesis puede hallarse en mi «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 32, 2004, y «Human Rights and the Limits of Law», *Cardozo Law Journal*, núm. 27, 2006. Estos ensayos también presentan un marco general para el fundamento, el alcance y las implicaciones de una visión de los derechos como reivindicaciones éticas que satisfacen las exigencias básicas del razonamiento imparcial.

³ J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, *op. cit.*, vol. II, p. 523.

⁴ Aceptar un contraste general entre las categorías respectivas de las afirmaciones éticas y los pronunciamientos legales no niega, por supuesto, la posibilidad de que las opiniones éticas puedan contribuir a la interpretación y al contenido sustantivo de las leyes. El reconocimiento de esa posibilidad puede ir en contra de una teoría estrictamente positivista del derecho (sobre esto, véase Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, 1985). Pero esto no elimina la diferencia considerable existente entre reivindicaciones éticas y proclamaciones legales.

⁵ T. Paine, *The Rights of Man* [1791-1792], Dent, Londres, 1906; Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men* [1790] Cambridge University

Press, Cambridge, 1995, y *Vindicación de los derechos de la mujer* [1792], Debate, Barcelona, 1977.

⁶ H. L. A. Hart, «Are There any Natural Rights?», *The Philosophical Review*, núm. 64, 1955.

⁷ Véanse mi «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, núm. 82, 1985; *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, y *El desarrollo como libertad*.

⁸ Goodin y Jackson, «Freedom From Fear», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 35, 2007, p. 250.

⁹ Para una exploración más completa de la distinción y de sus amplias implicaciones, véanse mis Conferencias Kenneth Arrow «Freedom and Social Choice», en *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, ensayos 20 a 22.

¹⁰ Véase el capítulo 11.

¹¹ La relevancia de un esquema sensible a las consecuencias para este tipo de razonamiento ético es investigada en mis ensayos «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 11, 1982; «Positional Objectivity», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 22, 1993, y «Consequential Evaluation and Practical Reason», *Journal of Philosophy*, núm. 97, 2000.

¹² I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de la moral y Crítica de la razón práctica*.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000, p. 26.

¹⁴ Véanse Andrew Ashworth y Eva Steiner, «Criminal Omissions and Public Duties: The French experience», *Legal Studies*, núm. 10, 1990, y Glanville Williams, «Criminal Omissions: The Conventional View», *Law Quarterly Review*, núm. 107, 1991.

¹⁵ La conexión de los derechos con las obligaciones perfectas e imperfectas fue brevemente explorada y evaluada en un ensayo temprano. «Consequential Evaluation and Practical Reason», *Journal of Philosophy*, núm. 97, 2000, y en el capítulo introductorio del Informe de Desarrollo Humano de la ONU en 2000, que se basaba en un artículo que escribí para esa edición especial: «Human Rights and Human Development».

¹⁶ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 180.

¹⁷ Véase Ivan Hare, «Social Rights as Fundamental Human Rights», en Bob Hepple (ed.), *Social and Labour Rights in Global Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

¹⁸ Cass R. Sunstein, *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

¹⁹ Véanse, por ejemplo, el análisis de Andrew Kuper en *Democracy Beyond Borders: Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, y la colección de ensayos editada por él, *Global Responsibility: Who Must Deliver on Human Rights?*, Routledge, Nueva York, 2005.

²⁰ Las obras de Thomas Pogge y sus colaboradores han abierto muchas áreas al análisis de políticas con amplio fundamento en la idea de derechos humanos y en las exigencias de la justicia. Véanse en especial Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002; Andreas Follesdal y Thomas Pogge (eds.), *Real World Justice*, Springer, Berlín, 2005; Thomas Pogge y Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor*, Columbia University Press, Nueva York, 2005; Robert Goodin, Philip Pettit y Thomas Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2007, y Elke Mack, Thomas Pogge, Michael Schramm y Stephan Klasen (eds.), *Absolute Poverty and Global Justice: Empirical Data, Moral Theories, Realizations*, Aldershot, Ashgate, 2009.

²¹ Deen Chatterjee, *Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century*, Rowman and Littlefield, Londres, 2008, p. 2.

²² David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 389-390.

²³ Véase también Christian Barry y Sanjay Reddy, *International Trade and Labor Standards*, Columbia University Press, Nueva York, 2008.

²⁴ Véanse Maurice Cranston, «Are There any Human Rights?», *Daedalus*, núm. 112, 1983, y Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

²⁵ Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, Allen & Unwin, Londres, 1986.

²⁶ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, pp. 131-132. Véase también su *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

²⁷ Maurice Cranston, «Are There any Human Rights?», *art. cit.*, p. 13.

²⁸ Esta cuestión es vigorosamente estudiada por Bernardo Kliksberg, *Towards an Intelligent State*, IOS Press, Ámsterdam, 2001.

²⁹ Sobre esto, véase mi «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, núm. 32, 2004.

³⁰ Algunas de las cuestiones fundacionales son discutidas por John Mackie, «Can There Be a Rights-Based Moral Theory?», *Midwest Studies in Philosophy*, núm. 3, 1978.

18. LA JUSTICIA Y EL MUNDO

¹ Véase J. C. Jacquemin, «Politique de stabilisation par les investissements publics», tesis doctoral inédita, Universidad de Namur, Bélgica, 1985. Jean Drèze y yo hemos discutido diferentes aspectos de esta correspondencia en *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 65-68.

² Véase también «Famine, Poverty and Property Rights», en Chistopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

³ M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Debate, Barcelona, 1977 [ed. cit. *A Vindication of the Rights of Woman*, en Sylvana Tomaselly (ed.), *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 294].

⁴ *Idem*, p. 70.

⁵ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, V, 2, 15.

⁶ A. Smith, *Lecciones de Jurisprudencia*, Editorial Comares, Granada, 1995 [ed. cit., *Lectures on Jurisprudence*, R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 104].

⁷ Citado en «Ginsburg Shares View on Influence of Foreign Law on her Court, and Vice and Versa», *The New York Times*, 12 de abril de 2009, p. 14.

⁸ «Ginzburg Shares...», *art. cit.*

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abadian, Sousan, 26
Abderramán III, 364
Abul Fazl, 68
Ackerman, Bruce, 29, 354
Agerwal, Bina, 28
Agustín de Hipona, san, 258
Ahluwalia, Isher, 30
Ahluwalia, Montek, 30
Akbar, emperador mogol de la India, 66-69, 72, 80, 334, 364
Akerlof, George, 29, 214
Akhtat, Javed, 66
Alberuni (matemático y astrónomo iraní), 189
Alejandro Magno, 117, 118
Alkire, Sabina, 28, 76, 265, 276, 422
Allen, Ronald, 29
Ambedkar, B. R., 360
Anand, Paul, 30, 125
Anand, Sudhir, 27, 28
Anderson, Elizabeth, 28, 293, 36
Apolonio de Pérgamo, 206
Appiah, Kwame Anthony, 21, 28, 172, 278, 405
Aristóteles, 27, 117, 121, 159, 215, 258, 269, 283, 284, 295, 353, 407, 437
Arneson, Richard, 265
Aronson, Michael, 31
Arriano, 118
Arrow, Kenneth, 20, 25, 27, 49, 81, 116, 122-125, 136, 140, 229, 259, 308-311, 344, 443
Aryabhata (matemático y astrónomo indio), 189
Ashoka, emperador de la India, 98, 105-107, 110, 258, 361
Aspremont, Claude d', 30
Atkinson, Anthony B., 27, 287
Attlee, Clement, 354
Audard, Catherine, 102
Aung San Suu Kyi, 320, 362
Bagchi, Amiya Kumar, 29
Bagchi, Jasodhara, 29
Bagehot, Walter, 35, 354
Bailyn, Bernard, 388
Banerjee, Abhijit, 30
Banerjee, Dipak, 29
Banerjee, Nirmala, 29

- Banik, Dan, 423
 Bardhan, Pranab, 29
 Barnard, Catharine, 28
 Barnes, Jonathan, 341
 Barry, Brian, 149, 412, 413
 Barry, Christian, 28
 Basu, Alaka, 30
 Basu, Dilip, 30
 Basu, Kaushik, 26, 213, 367, 381, 393, 409
 Bauer, Peter, 30
 Becker, Gary, 220, 221
 Beitz, Charles R., 28, 169, 408
 Beneria, Lourdes, 30
 Benhabib, Seyla, 30, 73, 354, 355
 Bentham, Jeremy, 20, 39, 41, 51, 91, 166, 261, 302, 307, 313, 388-390, 393-395, 399, 428, 444
 Bentley, Edmund Clerihew, 299
 Berlin, Isaiah, 14, 28, 64, 101, 102, 269, 312
 Bernholz, Peter, 341
 Besley, Timothy, 30
 Besson, Samantha, 395
 Bhadelia, Afsan, 31
 Bhargava, Alok, 29
 Bilgrami, Akeel, 28
 Bin Laden, Osama, 179
 Binmore, Ken, 30
 Birch, Phillip, 32
 Birdsall, Nancy, 30
 Blackburn, Simon, 28, 74, 154
 Blackorby, Charles, 27
 Blau, Judith, 390, 396
 Bliss, Christopher, 29
 Bobbitt, Philip, 407
 Bohman, James, 356
 Bok, Hilary, 28, 252
 Bok, Sissela, 28
 Borda, Jean-Charles de, 121, 122, 310
 Bose, Sugata, 30
 Bossert, Walter, 30, 213
 Bourbaki, N., 135
 Bourguignon, François, 30
 Bowles, Samuel, 29
 Brahmagupta (matemático indio), 189
 Breyer, Stephen, 29, 113
 Brison, Susan, 28
 Brittan, Samuel, 29
 Broad, C. D., 25
 Broome, John, 28, 80, 229
 Brundtland, Gro Harlem, 279, 280, 282
 Bruno, Giordano, 67, 364
 Buchanan, James, 140, 321, 354
 Buda, Gautama, 19, 107, 117, 236, 237, 255, 281, 301, 361
 Burchardt, Tania, 28, 265
 Burke, Edmund, 33, 34, 36, 61, 143-146, 151, 191, 330, 424
 Bush, George W., 374
 Buvinic, Myra, 30
 Calabresi, Guido, 29
 Carlyle, Thomas, 299
 Carroll, Lewis [seudónimo de Charles L. Dodgson], 122
 Carter, Ian, 28
 Cartwright, Nancy, 28
 Cassen, Robert, 29
 Chakravarty, Satya, 30
 Chakravarty, Sukhamoy, 29
 Chandragupta Maurya, emperador de la India, 106
 Chatterjee, Deen, 28, 413
 Chen, Lincoln, 30, 195

- Chen, Martha, 30
 Cheney, Dick, 401
 Chiappero-Martinetti, Enrica, 28, 265, 273
 Chopra, Kanchan, 30
 Clive, Robert, 34
 Cohen, G. A., 27, 46, 90, 91, 110, 193, 265, 322, 341, 356, 445
 Cohen, Jonathan, 26
 Cohen, Joshua, 26, 73, 354, 356
 Comim, Flavio, 28, 265
 Condorcet [Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat], marqués de, 20, 39, 41, 49, 53, 58, 116, 121, 122, 124, 137, 140-142, 153, 310, 383, 431, 432, 443
 Cornell, Drucilla, 28, 273, 398
 Cowper, William, 339
 Cranston, Maurice, 414, 416, 417
 Crawford, Vincent, 30
 Crocker, David A., 28, 30, 171, 265, 413

 Dali, Salvador, 47, 48
 Daniels, Norman, 28, 95
 Dasgupta, Asim, 30
 Dasgupta, Partha, 29, 286
 Datta-Chaudhuri, Mrinal, 29
 Davidson, Donald, 28, 308
 Davis, John, 28, 214
 De, Barun, 30
 Deaton, Angus, 29
 Deb, Rajat, 26
 Deneulin, Séverine, 28, 274
 Denyer, Nick, 28
 Desai, Meghnad, 28, 29
 Descartes, René, 205
 De-Shalit, Avner, 287
 Dhongde, Shatakshee, 213

 Diamond, Peter, 30
 Dickens, Charles, 11
 Diderot, Denis, 79
 Diógenes, 118
 Dixit, Avinash, 30
 Dobb, Maurice, 25
 Dodgson, Charles L. *Véase* Carroll, Lewis
 Donaldson, David, 30
 Doniger, Wendy, 52
 Drèze, Jean, 29, 76, 195, 379, 381, 423
 Duflo, Esther, 30
 Duguid, Richard, 32
 Dunn, John, 353, 359
 Dutta, Bhaskar, 29
 Dworkin, Ronald, 26, 27, 40, 83, 294-297, 304, 321, 354, 383, 393, 444, 445

 Easterlin, Richard, 302
 Eatwell, John, 390
 Edgeworth, Francis, 215, 302, 307
 Eliot, T. S., 55, 241, 270
 Elster, Jon, 28, 206, 308, 356
 Engelmann, Paul, 61
 Epicuro, 427

 Fernando I, emperador romano-germánico, 52
 Fermat, Pierre de, 205
 Fisher, Franklin, 30
 Fiss, Owen, 29
 Fitoussi, Jean-Paul, 29
 Fleurbaey, Marc, 30, 311
 Folbre, Nancy, 29
 Foster, James E., 26, 27, 229, 276
 Frank, Robert, 30
 Frankfurt, Harry, 324

- Freeman, Samuel, 96, 161
 Frenk, Julio, 30
 Fried, Barbara, 28
 Friedman, Benjamin, 30
 Friedman, Milton, 208
 Fukuda-Parr, Sakiko, 28, 30
 Fukuyama, Francis, 31
- Gaertner, Wulf, 27
 Galbraith, John Kenneth, 111, 112
 Gandhi, Mohandas, 11, 50, 241, 319, 320, 384, 439
 Garegnani, Pierangelo, 30
 Gauthier, David, 40, 113, 114, 116, 444
 Genovese, Catherine, 406, 407, 415
 Gevers, Louis, 30
 Gibbard, Allan, 28, 308
 Gilbert, Margaret, 276
 Ginsburg, Ruth Bader, 439
 Glendon, Mary Ann, 392
 Glover, Jonathan, 28, 64-66, 78, 252
 Gombrich, Richard, 117
 Goodin, Robert E., 401
 Gorman, W. M., 30
 Gotoh, Reiko, 28, 265
 Graaff, Jan, 30
 Gramsci, Antonio, 64, 148-150
 Grandmont, Jean-Michel, 30
 Gray, John, 44, 75, 114, 160
 Green, Jerry, 30
 Griffin, James, 28
 Griffin, Keith, 28
 Groves, Ted, 30
 Guest, Stephen, 27, 416
 Guha, Ramachandra, 30
 Guillaume, Bertrand, 102
- Gupta, Geeta Rao, 30
 Gutmann, Amy, 28, 172, 356
- Habermas, Jürgen, 72-74, 163, 227, 354, 355, 425
 Hacking, Ian, 28
 Hahn, Frank, 30
 Halal, Ayesha, 30
 Halbertal, Moshe, 28
 Hamilton, Lawrence, 26
 Hamlin, Alan, 73, 356
 Hammond, Peter J., 27
 Handy, Christopher, 276
 Haq, Mahbub, 28, 256
 Haque, Wahidul, 30
 Hare, Richard, 28, 322
 Harris, Christopher, 30
 Harsanyi, John, 27, 30, 229, 230, 322
 Hart, Herbert, 29, 94, 395-397, 409
 Hasdai ibn Shaprut, 364
 Hastings, Warren, 33, 34, 61
 Hausman, Daniel, 28
 Hawthorn, Geoffrey, 30
 Hayek, Friedrich, 107
 Heaney, Seamus, 58
 Heckman, James J., 30, 264
 Herman, Barbara, 446
 Herz, Markus, 153
 Hewart, Lord, 426, 427
 Heyer, Judith, 30
 Hicks, Douglas, 26
 Hicks, John, 30
 Hirschman, Albert, 29
 Hitler, Adolf, 63, 64
 Hobbes, Thomas, 20, 37, 38, 40, 48, 56, 57, 125, 126, 167, 231, 234, 235, 237, 338, 402, 411, 444, 445, 448
 Hobsbawn, Eric, 30, 435

- Hochschild, Jenneifer, 30
Hoffman, Stanley, 30
Holland, Alisha, 30
Honderich, Ted, 28, 252
Honoré, Tony, 29
Horton, Richard, 30
Humboldt, Wilhelm, 241
Hume, David, 74, 79, 166, 176, 203, 428
Humphries, Jane, 30
Huntington, Samuel P., 120, 356
Hurley, Susan, 28
Hussein, Sadam, 35
Huxley, Aldous, 351, 352
Hylland, Aanund, 308
- Intriligator, Michael, 49, 123, 229
Isherwood, Christopher, 241
Islam, Nurul, 30
Islam, Rizwanul, 30
- Jackson, Frank, 401
Jahan, Selim, 28
Jain, Devaki, 29
Jain, Mahavira, 117
James, Susan, 28
Jefferson, Thomas, 388, 439
Jesucristo. *Véase* Jesús de Nazaret
Jesús de Nazaret, 201, 202, 231, 439
Jevons, W. S., 307
Johnson, Walter, 31, 438
Jolls, Christine, 26, 221
Jolly, Richard, 28
Jorgenson, Dale, 30
Jourdain, M., 271
- Kabir, Ananya, 28
Kahneman, Daniel, 30, 207
- Kaldor, Mary, 30, 380
Kamm, Frances, 28
Kanbur, Ravi, 26, 213, 409
Kanger, Stig, 28
Kant, Immanuel, 20, 21, 38, 40, 48, 79, 86, 99, 125, 126, 146, 147, 153, 158, 166, 227, 234, 247, 406, 414, 444, 446
Kautilya, 18, 98, 106, 107, 121, 215, 258
Kelly, Erin, 28, 31, 44, 161, 243
Kelly, Jerry, 27
Kelsey, David, 26
Khan, Azizur Rahman, 30
Khilnani, Sunil, 31
Khosla, Romi, 257
King, Gregory, 215
King, Martin Luther, 11, 50, 320, 362, 436
Kipphardt, Heinar, 242
Kirman, Alan, 30
Klasen, Stephan, 26
Kleinman, Arthur, 315
Knaul, Felicia, 26, 30
Kolm, Serge, 30
Kornai, Janos, 30
Korsgaard, Christine, 21
Kramer, Michael, 30
Kuklys, Wiebke, 288
Kymlicka, Will, 130
Kynch, Jocelyn, 197
- Laden, Anthony, 26
Laffont, Jean-Jacques, 30
Lane, Melissa, 30
Lawrence, D. H., 340
Layard, Richard, 30, 303-305, 313
Le Breton, Michel, 30
Leacock, Stephen, 217

- Letsas, George, 27
 Letwin, William, 324
 Levi, Isaac, 28, 29, 133
 Lewis, Anthony, 29, 357
 Lewis, David Levering, 364
 Lincoln, Abraham, 145, 412
 List, Christian, 28, 163
 Little, Ian, 30
 Locke, John, 20, 38, 40, 99, 126, 444
 Lovett, Frank, 31
 Lucas, san, 201, 202
 Ludovico, 251
 Lukes, Steven, 274
 Lundestad, Geir, 435
 Luther, Anuradha, 30
- Machan, Tibor, 63
 Maffetone, Sebastiano, 28
 Mahoma, el profeta, 67
 Maimónides, 215, 363, 364
 Majumdar, Leela, 70
 Majumdar, Mukul, 29
 Majumdar, Tapas, 27, 29
 Malthus, Thomas Robert, 141, 142
 Mandela, Nelson, 50, 320, 362, 363, 439
 Mansbridge, Jane J., 30, 219
 Manú (teórico legal), 52
 Mao Tse-tung, 376
 Margalit, Avishai, 28
 Marglin, Stephen, 29
 Markan, Inga Huld, 31
 Marmot, Michael, 30, 316
 Marshall, Alfred, 302, 307
 Marx, Karl, 14, 20, 39, 41, 46, 53, 193, 194, 275, 277, 388, 444
 Maskin, Eric, 26
 Matilal, Bimal, 199
- Mazumdar, Dipak, 29
 Mazur, Barry, 30
 McEvelley, Thomas, 118
 McMurrin, S., 95, 261, 295, 313, 323
 Meade, James, 30, 321
 Mehta, Pratap Bhanu, 30
 Mehta, Uday, 30
 Meillet, Antoine, 102
 Menocal, María Rosa, 364
 Michelman, Frank, 29
 Miles, Joanna, 28
 Milgate, Murray, 390
 Miliband, Ralph, 30, 376
 Mill, James, 421, 423
 Mill, John Stuart, 17, 20, 35, 39, 41, 231, 269, 299, 302, 305, 335, 341, 354, 444
 Miller, David, 28, 43
 Milne, A., 416
 Minow, Martha, 29
 Mirrlees, James, 27, 229
 Mitchener, John, 118
 Mokal, Riz, 27
 Molière, 271
 Moncada, Alberto, 390, 396
 Mongin, Philippe, 30
 Monk, Ray, 64
 Mookerjee, Dilip, 30
 Mookerji, Radhakumud, 360
 Morgenbesser, Sidney, 28
 Morris, Christopher W., 76, 213, 422
 Muellbauer, John, 30
 Mukherji, Anjan, 30
 Murad, 68
 Murphy, Liam, 89
 Murray, Christopher, 30, 195
 Mussolini, Benito, 149

- Nagel, Thomas, 28, 29, 56, 57, 79,
83, 89, 100, 170, 187, 220, 321,
358, 445, 447
- Naqvi, Khaleq, 30
- Nash, John, 311
- Nayyar, Deepak, 30
- Nayyar, Rohini, 30
- Nehru, Jawaharlal, 241, 362
- Nelson, Eric, 28
- Nelson, Robert, 29
- Newman, Peter, 390
- Nietzsche, Friedrich, 66
- Njolstad, Olav, 435
- Nozick, Robert, 26, 40, 48, 83, 114-
116, 125, 126, 137, 304, 305, 321,
344, 345, 356, 444
- Nussbaum, Martha, 15, 27, 79, 95,
261, 262, 313
- Nusseibeh, Sari, 29
- Ó Gráda, Cormac, 76, 115
- Obama, Barack, 93, 383
- Ockham, Guillermo de, 215
- Oé, Kenzaburo, 76
- Ogata, Sadako, 380
- Okin, Susan Moller, 29, 146, 172
- O'Neill, Onora, 414, 415
- Oppenheimer, J. Robert, 242, 243
- O'Regan, Kate, 29
- Osmani, Siddiqur R., 26, 409
- Ostrom, Elinor, 30, 234, 235
- Pablo, san, 202
- Paine, Thomas, 237, 238, 393, 395,
396
- Papandreou, Andreas, 26
- Pareto, Vilfredo, 339-341, 343
- Parfit, Derek, 27, 174
- Parsons, Charles, 29
- Pasinetti, Luigi, 29
- Patel, I. G., 29, 30
- Pattanaik, Prasanta K., 26, 27, 125,
213
- Patten, Chris, 203, 435
- Pauer-Struder, Herlinde, 29
- Peter, Fabienne, 29, 222
- Pettit, Philip, 29, 248, 249, 333-336,
338, 356, 402
- Petty, William, 215, 256
- Phelps, Edmund S., 30, 107
- Philips, Anne, 266
- Picasso, Pablo Ruiz, 47, 48, 131
- Pierik, Roland, 296
- Pigou, A. C., 302, 307
- Piketty, Thomas, 30
- Platón, 159, 437
- Pogge, Thomas, 29, 83, 100, 169,
170, 175, 293, 413
- Pol Pot, 65
- Polanyi, Michael, 447
- Pollak, Robert, 27, 30
- Pollock, Sheldon, 117
- Proffitt, Stuart, 32
- Puppe, Clemens, 26, 125
- Putnam, Hilary, 26, 70-72, 75, 148,
186, 308, 390, 392
- Qizilbash, Mozaffar, 28, 265
- Quesnay, François, 215
- Quine, W. V. O., 26, 102, 390
- Rahman, Anisur, 30
- Railton, Peter, 70
- Raj, K. N., 30
- Ram, N., 381
- Ramachandran, V. K., 30
- Ramos Pintos, Pedro, 31
- Ranis, Gustav, 28

- Ravallion, Martin, 30
- Rawls, John, 15, 20, 25, 26, 38-44, 47, 48, 57, 71-75, 81-103, 107-110, 115, 119-121, 125-127, 129, 130, 133, 134, 137-139, 151, 152, 154-159, 161-170, 175-177, 179, 180, 214, 226, 227, 229-236, 261, 264, 284, 290-294, 321, 322, 327, 329-331, 334, 354-356, 358, 409, 432, 443-446
- Ray, Debraj, 30, 286
- Ray, Satyajit, 70
- Raz, Joseph, 29, 83, 395, 409-411
- Reddy, Sanjay G., 26
- Rehg, William, 356
- Reich, Rob, 146
- Rhees, Rush, 149
- Ricardo, David, 421-423
- Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra, 363
- Rich, Bruce, 107
- Richards, Carol, 30
- Richards, David, 30
- Richardson, Henry, 29
- Riley, Jonathan, 30
- Robbins, Lionel, 307
- Roberts, John G., 439
- Roberts, Kevin W. S., 27
- Robertson, Dennis, 25
- Robertson, Jane, 32
- Robeyns, Ingrid, 120, 296
- Robinson, Mary, 30
- Roemer, John, 27, 86, 302
- Roosevelt, Eleanor, 391, 392
- Rose-Ackerman, Susan, 29
- Roth, Alvin, 30
- Rothschild, Emma, 26
- Rousseau, Jean Jacques, 20, 37, 38, 40, 48, 99, 126, 156, 231, 444
- Rovane, Carol, 29
- Rowntree, B. Seebohm, 285
- Rudenshtine, David, 29
- Ruger, Jennifer Prah, 26, 265, 316
- Runciman, Garry (W. G.), 28, 86, 286
- Russell, Bertrand, 148
- Rutherford, sir T., 369
- Ryan, Alan, 29, 43
- Sachs, Jeffrey, 30
- Saladino, emperador, 363
- Salles, Maurice, 27
- Samuels, Jane, 257
- Samuelson, Paul, 208
- Sandel, Michael, 14, 26
- Satz, Debra, 29, 146
- Scalia, Antonin, 440
- Scanlon, Thomas, 26, 31, 47, 68, 83, 93, 156, 162, 167, 226, 228-231, 321, 323, 336, 393, 409
- Scarry, Elaine, 30
- Scheffler, Samuel, 252
- Schelling, Thomas, 208
- Schmid, Hans Bernhard, 222
- Scitovsky, Tibor, 302
- Searle, John, 29
- Seidl, Christian, 30
- Sengupta, Arjun, 30, 398
- Shakespeare, William, 227, 228
- Shiva Kumar, A. K., 26
- Shklar, Judith, 29
- Shorrocks, Anthony, 27
- Shotoku, príncipe, 361
- Sidgwick, Henry, 147, 302
- Silverthorne, M., 402
- Simon, Herbert, 137, 207
- Skinner, Quentin, 29, 338, 402
- Slovik, P., 207
- Smart, J. J. C., 190

- Smith, Adam, 12, 15, 20, 39, 41, 50,
53, 58, 73-75, 79, 80, 98, 99, 116,
138, 152-155, 157, 159, 160, 162,
163, 165, 166, 169, 170, 178-181,
192, 200, 208, 215-220, 222, 228,
230, 238, 286, 296, 305, 405, 427,
428, 431, 432, 437-440, 444
- Sobham, Rehman, 30
- Solow, Barbara, 30
- Solow, Robert, 30, 280-282
- Sparrow, John, 202
- Spence, Michael, 30
- Sraffa, Piero, 25, 63, 64, 148-150
- Srinivasan, T. N., 30
- Stalin, Josef, 65
- Starrett, David, 30
- Stedman Jones, Gareth, 30, 396
- Steiner, Franz, 416
- Steiner, Hillel, 29
- Stephens, Ian, 372
- Stern, Nicholas, 30
- Stewart, Frances, 28, 265, 274
- Stigler, George, 216, 217
- Stiglitz, Joseph, 30
- Strassman, Diana, 28
- Streeten, Paul, 28, 265
- Striker, Gisela, 28
- Subramanian, S., 30
- Sugden, Robert, 27
- Suiko, emperatriz del Japón, 361
- Sun Yat-sen, 362
- Sunstein, Cass R., 29, 214, 221,
412, 430
- Suppes, Patrick, 27
- Suskind, Ron, 401
- Suzumura, Kotaro, 27, 30, 125,
213, 394
- Swaminathan, Madhura, 30
- Swift, Adam, 120
- Tagore, Rabindranath, 362
- Talbott, Bill, 32
- Talleyrand-Perigord, Charles
Maurice, 424, 426
- Tandeja (jefe del gobierno de
Níger), 374
- Tasioulas, John, 395
- Taylor, Charles, 14, 29
- Tendler, Judith, 30
- Thaler, Richard, 214, 221
- Thompson, Dennis, 29, 355, 356
- Thomson, Judith, 29
- Thurber, James, 22
- Tinker, Irene, 30
- Tirole, Jean, 30
- Tocqueville, Alexis de, 353, 354
- Tomás de Aquino, santo, 215
- Tomaselli, Sylvana, 144
- Townsend, Peter, 286
- Trannoy, Alan, 30
- Tuck, Richard, 26, 211, 402, 411
- Tungodden, Bertil, 26
- Tutu, Desmond, 50
- Tversky, A., 207
- Valentis, Laura, 27
- Van Gogh, Vincent, 131
- Van Orman Quine, Willard, 390
- Van Parijs, Philippe, 26, 94, 95
- Vaughan, Megan, 30
- Venkatapuram, Sridhar, 316
- Vickers, John, 30
- Vickrey, William, 30
- Vizard, Polly, 28, 265
- Waal, Alex, 77
- Waldron, Jeremy, 29, 201
- Walker, Kirsty, 31
- Walsh, Vivian, 71, 148, 149, 390

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Walzer, Michael, 14 | Wolff, Jonathan, 27, 287 |
| Wedderburn, Dorothy, 30 | Wollstonecraft, Mary, 20, 39, 41, |
| Weibull, Jorgen, 30 | 53, 58, 144-147, 151, 191, 237, |
| Wells, H. G., 106 | 238, 330, 393, 395, 397, 424-426, |
| Weyl, Glen, 30 | 429, 432 |
| Weymark, John, 27 | Wordsworth, William, 82 |
| White, Barbara Harris, 30 | Wright, Georg Henrik von, 149 |
| Wieseltier, Leon, 30 | |
| William, Andrew, 296 | Yaari, Menahem, 30 |
| Williams, Bernard, 14, 26, 46, 70, | Yasuaki, Onuma, 76 |
| 75, 190, 250, 269, 331 | Yeats, W. B., 66 |
| Wittgenstein, Ludwig, 61-64, 105, | |
| 148-150, 202, 315 | Zakaria, Fareed, 442 |
| Wolfensohn, James, 30 | Zamagni, Stefano, 30 |

ÍNDICE TEMÁTICO

- Afganistán, 179, 223, 435, 438
África, 16, 77, 145, 196, 287, 365, 374, 385, 416, 423, 442
Akbar, emperador de la India, 66-69, 78, 80
Al Qaeda, 35
Alberuni (matemático iraní), 189
Alemania, 37-40, 63, 64, 76, 146, 147, 158, 173, 404-408, 414, 415, 419
América (latina), 365, 438, 442
Aristóteles:
 Ética a Nicómaco y la Política, 121, 283, 284, 407
Arrow:
 teorema de imposibilidad de, 122, 123, 140, 308-311, 344, 443
Aryabhata (matemático indio), 189
Ashoka, emperador indio, 98, 105-107, 110, 258, 361
atención médica o sanitaria, 16, 77, 134, 194-196, 256, 257, 268, 289, 314-316
atrocidades, 64, 66, 78, 417
Austria, 63, 107
Bastilla, toma de la, 11, 33, 143
Bentham, Jeremy:
 derechos naturales y humanos, 388, 393-395
bienes primarios, 93-95, 129, 264, 284, 290-293
bienestar y libertad, 300, 312-320, 394
bienestar social, 302, 307, 311, 312
Bhagavadgita (Gita), 54, 55, 239-248
Brasil, 365, 439, 442
Brundtland:
 Comisión e Informe, 279-282
Buda y budismo, 19, 107, 117, 236, 237, 255, 281, 301, 361
Burke, Edmund:
 acusación de Warren Hastings, 33, 34, 61
 sobre la fundamentación plural, 33, 34, 36
 sobre la guerra de Independencia norteamericana, 143-145
 sobre la libertad, 143, 145
 sobre la Revolución Francesa, 143, 144

- Wollstonecraft sobre, 144-146,
151, 191, 330, 424
- calendario musulmán Hijri, 66, 67
- capacidad, enfoque de la, 15, 50,
51, 94, 95, 257, 261-278, 325-328:
discapacidad y, 288-290, 336, 337
elementos inconmensurables y,
269-271
felicidad y, 300, 301, 303-306
de grupo, 274, 277
libertad y, 258-261, 329-339
limitaciones y, 325-328
logro y, 265-274
y obligación, 236-238, 301
pobreza y, 93, 94, 267, 268, 284-
287
ponderación y, 272
recursos y, 283-288
- capacidad de acción, 51, 279, 301,
317-320, 328
- «capital social», 285
- Carta Magna, 102, 361
- casta, 22, 65, 66, 89, 174, 381, 382,
387
- China, 194, 196, 197, 257, 276,
277, 373-377, 381, 383, 438, 440,
442
- choque de civilizaciones, 170, 277
- civilidad, 398
- Cohen, G. A.:
crítica de John Rawls, 90, 91,
110, 322, 356, 445
- comportamiento:
asumido, 40, 62, 63, 96-98, 209-
216, 219-221, 234-236
debilidad de la voluntad, 207-209
real, 13, 15, 38, 39, 42, 96-98,
109, 207-209, 235, 298, 386
comprehensivo, efecto, 54, 246-
248, 251, 260, 338, 339, 343
compromiso y fines, 219-224, 226
comunicación, importancia de la,
117-119, 147, 150, 151, 180, 181,
365-367, 416-420
- Comunidad Británica de Naciones:
Comisión sobre el Respeto y el
Entendimiento (*Civil Paths to
Peace*), 181
- Condorcet, marqués de:
la teoría de la elección social y,
20, 49, 121, 122, 124, 137, 140-
142, 310, 443
- Condorcet, paradoja de, 122, 140
- conglomerante, teoría, 126-136
- consecuencialismo, 54-56, 241-252
- consenso entrecruzado, 83
- contractualismo, 155-157, 165, 166
- contrato social, 15, 20, 38, 40, 86,
96, 98-100, 156, 161, 162, 165, 167,
169, 170, 231, 232, 235, 443-445
- cooperación, 233-237
- Corea, 438:
del Norte, 357, 374
del Sur, 377, 380
- Corte Europea de Derechos
Humanos, 396
- Corte Suprema estadounidense,
15, 113, 438, 439
- crecimiento poblacional, 141, 142,
168, 170
- creencias éticas:
y derechos humanos, 389-393,
399-404, 407, 408, 413, 414,
419, 420
y objetividad, 12, 70, 71, 147,
186, 187, 191
y razón, 69-75, 80, 150, 151, 171

- crisis económicas, 181, 380, 435
- cuestión ambiental, 77, 95, 278-282, 387
- culminación, efecto de, 54, 246-250, 260-262, 342, 343
- culpa, sentimiento, 276
- declaraciones de derechos
 - humanos:
 - de la Independencia
 - estadounidense, 304, 387-390, 396, 412
 - de la Revolución Francesa, 143, 387-389, 391-393, 412
 - Universal por Naciones Unidas (1948), 389, 391, 392, 398, 412, 413, 418
- democracia, 13, 17, 73, 102, 142, 351-386:
 - como gobierno por discusión, 13, 17, 35, 354, 356, 358
 - como razón pública, 351-381
 - cuestiones de seguridad, 380, 381
 - elecciones y votaciones, 123, 124, 354, 356-359
 - en América, 112, 113, 353, 383
 - en la antigua Grecia, 358-361
 - en la antigua India, 118, 119, 351-354, 360, 361
 - en la moderna India, 361, 380-386
 - en Oriente Próximo, 363-365
 - libertad de los medios y, 365-368, 370, 372, 380, 381
- derechos:
 - económicos y sociales, 411-417
 - humanos, 13, 89, 93, 94, 144, 146, 237, 238, 326, 387-420
 - de las mujeres, 144, 146, 171, 192, 193, 238, 267, 268, 396, 397, 424-427
 - de propiedad, 89, 114, 355, 381
- desacuerdo, 14, 46, 181, 429-433
- desarrollo:
 - global, 71, 256, 257, 278-282, 377-379, 413, 442
 - sostenible, 257, 278-282
- desigualdad, 89-91, 93, 110, 262, 312-314, 322:
 - de género, 16, 197, 199, 266, 272, 287, 382, 438
 - racial, 11, 65, 89, 93, 172, 277, 387
- diálogo:
 - global, 17, 412-420, 442
 - público, 69-75, 117-119, 147, 150, 151, 181, 364, 411-420, 442, 443
- dignidad y humillación, 11, 145, 304, 446, 447
- discapacidad:
 - capacidad y, 288-290, 336, 337
 - pobreza y, 285, 288-290, 297, 298
 - Rawls sobre, 290, 291
- distancias culturales, 170, 172, 181, 192, 193, 229, 352, 358, 361, 362, 367, 437, 440
- divisiones de clase, 145, 171, 194, 276, 277, 387, 422
- Dworkin, Ronald:
 - crítica del enfoque de la capacidad, 294-298
 - sobre democracia y derechos, 383, 393
 - sobre igualdad de recursos, 294-298, 304

- economía del bienestar, 302, 307-309, 312
- educación, 124, 141, 257, 337:
de las mujeres, 124, 141
- Egipto, 196, 360, 364
- elección, libertad de, 50, 259, 260, 275
- elección, teorías de la:
social, 20, 40, 82, 121-125, 133-140, 142, 173, 308-311, 339, 340, 344, 345, 347, 443, 444
pública, 140, 322, 354
racional, 62, 63, 92, 209-214, 218-221, 225, 233, 433
- elecciones. *Véase* votaciones y elecciones
- emociones y razón, 21, 65, 66, 68, 69, 70, 207
- epistemología, 69, 105, 147, 150, 185, 186, 190, 192, 200, 447
- epopeyas indias, 54, 55, 117, 239-248
- equidad. *Véanse* imparcialidad y equidad; «justicia como equidad»
- equilibrio reflexivo, 14, 83, 155, 158
- esclavitud, 16, 53, 107, 145, 151, 191, 412, 429, 431, 432
- España, 363, 364
- «espectador imparcial», 73, 74, 99, 138, 152-154, 159, 160, 163-167, 169, 173, 178, 180, 181, 216, 230, 437, 440
- Estado soberano y justicia, 56, 57, 75, 100, 157-160, 170, 171, 174, 175, 181, 277
- Estados Unidos, 34-36, 39, 53, 93, 111, 112, 143-145, 191, 256, 383, 388, 389, 391, 401, 435
- ética cristiana, 200, 201, 231, 277, 385, 439
- evaluaciones comparativas, 15, 16, 20, 41, 47-49, 99, 126-136, 331, 332, 434
- exigencias deontológicas, 51, 54-56, 171, 199-204, 236-241, 300, 301
- expectativa de vida, 194-196, 256, 257, 315, 326
- felicidad, 13, 45, 51, 78, 232, 249, 256, 261, 299-320, 388, 392, 412
- feminismo, 144, 171, 181, 424, 425
- Francia, 11, 33, 121, 143, 144, 304, 360, 388, 393, 408, 412, 425
- Genovese, Catherine (Kitty):
asalto a, 406, 407, 415
- globalización, 170-173, 203, 204, 441-443
- Grecia, 117-121, 159, 359, 360, 361
- hambre, prevención del, 373-377, 380, 423
- hambrunas, 16, 36, 76, 77, 115, 134, 197, 369-376, 421-423
- Hart, Herbert:
sobre derechos humanos, 94, 395-397, 409
- hijos y la responsabilidad de los padres, 190, 191, 199, 236, 237, 245
- historia:
árabe, 277, 363-365
musulmana, 66, 68, 78, 80, 100, 158, 196, 334, 352, 359, 363-365, 410, 435, 438, 442
- Hobbes, Thomas:
sobre la libertad, 338, 402, 411

- Hong Kong, 377
- Hume, David:
sobre el «contrato original», 176
sobre el «vecindario» global,
203
- identidad, 155, 171, 172, 277, 365,
385:
de grupo, 157-159, 171, 172, 174-
178, 274, 276, 277, 285, 286
- igualdad, 13, 93, 262, 304, 312-314,
321-328, 347:
capacidades e, 325-328
imparcialidad e, 323-325
importancia e, 321-323, 327, 328
de recursos, 294-298
- ilusiones objetivas y falsa
conciencia, 192-194, 314-316
- Ilustración, 17-20, 37, 39, 64, 65,
78, 79, 121, 123, 153, 180, 313,
321, 444
- imparcialidad y equidad, 42-44, 71,
73-75, 83, 84, 86, 93, 146, 147,
151-181, 192, 225-231, 437, 438
- imposibilidad, teoremas de, 122,
123, 136, 140, 141, 309, 310, 339-
344, 443
- incentivos, 46, 90, 91, 106, 110,
322, 355, 373-376, 445
- incoherencia incluyente del
contrato social, 168, 174-178
- incompleto, admisibilidad de lo,
132-135, 137, 160
- inconmensurabilidad, 269, 271
- Independencia estadounidense,
Declaración de, 304, 330, 387-
391, 396
- India, 16, 18, 19, 31, 33, 34, 51, 52,
66, 67, 105-107, 117, 118, 121,
143, 194-198, 239-248, 272, 369-
373, 382, 385:
constitución laica de la, 67, 360
individualismo metodológico, 274,
276
injusticia, diagnóstico de la, 11, 12,
34, 203, 204, 236, 273, 289, 297,
301, 422, 446:
sentimiento de, 12, 34, 37, 422,
436
institucionalismo trascendental,
37-40, 43, 44, 53, 56-58, 75, 443
instituciones, 13, 16, 38-44, 56-58,
82, 85-87, 96-98, 107-116, 141,
142, 415, 446
interés propio, 50, 62, 63, 212, 213,
215-222, 225, 226
intolerancia, 22, 105, 157, 306
ira, papel de la, 226, 423-425
Irak, 34, 35, 100, 159, 223, 352,
410, 435, 442
Irán, 196, 359, 360, 364, 438
islamismo, 68, 179, 363, 364
Italia, 149, 287
jainismo, 67, 117, 118, 364
Japón, 76, 361, 365, 370, 380, 439
juegos, teoría de, 62, 247, 345
justicia:
análisis con énfasis en el
esquema, 37, 39, 40, 53, 54,
112-116, 134, 136, 330, 331
análisis con énfasis en la
realización, 38-42, 50-56, 113-
116, 243, 244, 246-252, 345-
347, 369, 386, 399-402, 404-
408, 415, 417
«justicia como equidad», 15, 20,
40, 43, 44, 47, 57, 71, 73, 81-91.

- 96, 99-102, 107, 116, 138, 152-156, 161, 162, 168, 175, 176, 179, 233, 435, 436, 443, 444, 446
- justicia global, 17, 56-58, 100, 157-159, 169-174, 181, 203, 358, 421-448
- legislación de derechos humanos, 396-399, 417-419
- lenguaje, 101, 102, 147-151, 213, 308
- libertad:
- de expresión, 17, 92, 93, 357, 366, 373, 382, 398
 - religiosa, 67, 333, 334, 385
- libertades, 13, 88, 89, 92-95, 127, 133, 134, 140, 141, 304, 329-347, 401, 402:
- y derechos culturales, 262, 267, 268, 398, 414, 415
- logros y oportunidad, 265-274, 317, 318
- L'Ordine Nuovo*, 148, 149
- Mahabharata*, 54, 55, 117, 239-242
- maximización y minimización, 205-207, 212, 213
- medios, libertad de los, 365-368, 370-373, 380
- miedo, libertad frente al, 400-402
- minorías, derechos de las, 367, 383-386
- «mujeres desaparecidas», 197
- mujeres y justicia, 16, 101, 192, 193, 196, 197, 275, 326, 406, 407
- Nash:
- «el problema de la negociación» de, 311
- «negligencia excluyente», 168-174
- Níger, 374
- niti*, 19, 51-53, 96, 112, 116, 243, 244, 255, 345, 356, 381, 386, 444, 446
- nyaya*, 19, 51-53, 55, 96, 97, 112, 116, 199, 244, 245, 252, 255, 345, 369, 381, 386, 444, 446
- objetividad, 12, 61-80, 143-152, 153-181, 185-204, 227, 417-427, 441-443
- obligaciones:
- imperfectas, 158, 173, 405-409, 415, 419
 - perfectas, 406, 415
- ONG [organizaciones no gubernamentales], 172, 181, 397, 442
- ontología, 70-72
- ONU [Organización de las Naciones Unidas], 35, 181, 256, 287, 392, 398, 442
- oportunidad y logro, 258-261, 265-269
- ordenación parcial, 132-135, 137, 164, 173, 273, 293, 307, 328, 429, 431-433
- Oriente Próximo, 35, 363-365
- parroquialismo, 12, 15, 18, 157-159, 168, 178-181, 435-440
- pena capital, 438-440
- «personas razonables»:
- Rawls sobre, 72, 73, 92, 97, 109, 151, 164, 167, 225-238
- perspectivas posicionales y objetividad, 185-204

- pobreza, 93, 284-292, 297, 298
- poder, 51, 57, 65, 77, 111, 112,
236-238, 279, 282, 300, 301, 319,
331-335, 338, 353, 355, 371, 375,
405, 418
- prejuicios, 20-23, 65, 93, 173,
197, 199, 266, 272, 382, 389,
429, 435
- preocupaciones, 51, 54, 171, 245,
246-248, 251, 252, 260, 263,
280, 317-320, 327-330, 407, 409,
411
- propiedad, derecho de, 89, 114,
355, 381
- Putnam, Hilary:
*El desplome de la dicotomía hecho-
valor y otros ensayos*, 71, 308,
390
Ethics Without Ontology, 70, 72,
186, 392
- Ramayana, 117
- racionalidad y razonabilidad, 12,
138, 205-238, 247, 401
- razón y razonamiento público, 12,
14, 16, 17, 21-23, 36-40, 61-80,
91, 92, 97, 109, 110, 118, 119,
140, 150, 151, 156, 159, 160,
162, 167, 171, 198, 199, 206,
210, 211, 213, 214, 225-238, 241-
250, 257, 261-263, 323, 344-347,
351-448
- razones plurales, 14, 34, 44-47, 86,
164, 231, 232, 265, 269, 277, 331-
335, 385
- Rawls, John:
y «justicia como equidad», 15,
20, 43, 44, 57, 71, 81-88, 91,
96, 99, 101, 102, 107, 134, 138,
152-156, 161, 162, 165, 168,
175, 176, 179, 231, 233, 236,
443, 444, 446
sobre Adam Smith, 165-157
sobre el contrato social, 40, 86,
96, 98-100, 109, 161, 162, 165,
167, 231, 232, 235
sobre *El derecho de gentes*, 43, 57,
84, 156, 157
sobre el equilibrio reflexivo, 83,
158
sobre el «principio de
diferencia», 89, 92, 93, 95, 108,
127, 168, 174, 264, 284, 290-
292, 327, 329
sobre la discapacidad, 290, 291
sobre la igualdad, 321, 322
sobre la justicia global, 57, 58,
358
sobre la libertad, 236, 329-331
sobre la objetividad, 71, 72, 151,
227
sobre la «posición original», 41,
42, 47, 83, 84, 86, 91, 100, 134,
135, 138, 139, 155-157, 161,
162, 164, 168-171, 174-180,
sobre *Liberalismo político*, 40, 72,
84, 88, 109, 139, 156, 163, 164,
167, 180
sobre los bienes primarios, 264,
284, 290-293
sobre los poderes morales, 73
229, 232, 233, 235, 294
sobre *Teoría de la justicia*, 20, 39,
40, 44, 81, 82, 84, 87, 94, 139,
165, 166, 229, 355
realizaciones sociales, 15, 38-42,
47, 49-56, 96, 97, 112-115, 120,
124, 163, 239-252, 291, 339-347.

- 369, 386, 399-402, 404-408, 415,
443, 444, 446
- republicana o neorromana, teoría,
334-339, 402
- responsabilidad, 51, 53-56, 190,
191, 199, 236, 239-252, 268, 300,
404-408, 412
- resultados comprehensivos, 54,
246-249, 251, 260, 269
- Revolución Francesa, 11, 33, 121,
123, 143, 304:
Burke sobre, 144
Declaración de los Derechos del
Hombre y del Ciudadano, 143,
387-389, 391-393, 412
- Ruanda, 385, 417
- salud y autopercepción, 194-196,
314-317
- Scanlon, Thomas:
su criterio sobre lo que otros no
pueden objetar razonablemente,
47, 226-231, 323
- simpatía, 45, 66, 78, 143, 154,
216, 219-221, 290, 338, 405,
421, 447
- Singapur, 377
- Smith, Adam:
el «espectador imparcial»,
73, 74, 99, 138, 152-154,
159, 160, 163-167, 169, 173,
178, 180, 181, 216, 230, 437,
440
- Kant sobre, 153
- La riqueza de las naciones*, 166,
217, 286, 296
- Lecciones sobre jurisprudencia*, 15,
98
- Rawls sobre, 165-167
- Teoría de los sentimientos morales*,
12, 15, 41, 50, 74, 79, 98, 152,
153, 166, 218, 222, 405, 428
- Sudáfrica, 145, 365:
y el *apartheid*, 16, 145, 363
- Tailandia, 365
- Taiwán, 377
- terrorismo, 35, 100, 173, 174, 181,
204, 385, 401, 417, 435
- tolerancia, 67, 68, 76, 105, 141,
193, 305, 306, 335, 363, 364, 384,
386
- tortura, 16, 101, 126, 134, 173, 387,
390, 408, 409
- trabajo:
y derecho a los frutos del, 46
Marx y el, 46, 193
y reivindicación de las
necesidades, 45, 46, 89
- trascendental y la justicia perfecta,
teoría, 11, 13, 15, 16, 38, 41-44,
47-49, 126-136, 164
- Unión Soviética, 112, 374
- utilitarismo, 38, 45-47, 51, 91, 99,
116, 126, 166, 167, 190, 215, 231,
249-251, 261, 269, 302, 307, 308,
311-313, 322, 392-394, 411, 416,
421
- Valmiki Ramayana*, 117
- vecinos y vecindarios, 201-204, 400,
436
- votaciones y elecciones, 123, 354,
356-360
- Wittgenstein. Ludwig, 61-64, 105,
148, 149:

sobre el dolor, 315

Investigaciones filosóficas, 63,
149

Tractatus Logico-Philosophicus, 61,
63, 148, 149

Wollstonecraft, Mary:

A Vindication of the Rights of Men,
144, 395

*A Vindication of the Rights of
Woman*. 144, 395

Este libro terminó de imprimirse en marzo de 2010
en Editorial Penagos, S.A. de C.V., Lago Wetter
num. 152, Col. Pensil, C.P.11490, México, D.F.

Taurus es un sello editorial del Grupo Santillana

www.aurus.santillana.es/mundo

Argentina

Av. Leandro N. Alem, 720
C 1001 AAP Buenos Aires
Tel. (54 114) 119 50 00
Fax (54 114) 912 74 40

Bolivia

Avda. Arce, 2333
La Paz
Tel. (591 2) 44 11 22
Fax (591 2) 44 22 08

Chile

Dr. Anibal Ariztía, 1444
Providencia
Santiago de Chile
Tel. (56 2) 384 30 00
Fax (56 2) 384 30 60

Colombia

Calle 80, 10-23
Bogotá
Tel. (57 1) 635 12 00
Fax (57 1) 236 93 82

Costa Rica

La Uruca
Del Edificio de Aviación Civil 200 m al Oeste
San José de Costa Rica
Tel. (506) 22 20 42 42 y 25 20 05 05
Fax (506) 22 20 13 20

Ecuador

Avda. Eloy Alfaro, 33-3470 y Avda. 6 de
Diciembre
Quito
Tel. (593 2) 244 66 56 y 244 21 54
Fax (593 2) 244 87 91

El Salvador

Siemens, 51
Zona Industrial Santa Elena
Antiguo Cuscatlan - La Libertad
Tel. (503) 2 505 89 y 2 289 89 20
Fax (503) 2 278 60 66

España

Torrelaguna, 60
28043 Madrid
Tel. (34 91) 744 90 60
Fax (34 91) 744 92 24

Estados Unidos

2023 N.W. 84th Avenue
Doral, FL. 33122
Tel. (1 305) 591 95 22 y 591 22 32
Fax (1 305) 591 74 73

Guatemala

7ª Avda. 11-11
Zona 9
Guatemala C.A.
Tel. (502) 24 29 43 00
Fax (502) 24 29 43 43

Honduras

Colonia Tepeyac Contigua a Banco Cuscatlan
Boulevard Juan Pablo, frente al Templo
Adventista 7ª Día, Casa 1626
Tegucigalpa
Tel. (504) 239 98 84

México

Avda. Universidad, 767
Colonia del Valle
03100 México D.F.
Tel. (52 5) 554 20 75 30
Fax (52 5) 556 01 10 67

Panamá

Via Transísmica, Urb. Industrial Orillac,
Calle segunda, local #9
Ciudad de Panamá.
Tel. (507) 261 29 95

Paraguay

Avda. Venezuela, 276,
entre Mariscal López y España
Asunción
Tel./fax (595 21) 213 294 y 214 983

Perú

Avda. Primavera 2160
Surco
Lima 33
Tel. (51 1) 313 4000
Fax (51 1) 313 4001

Puerto Rico

Avda. Roosevelt, 1506
Guaynabo 00968
Puerto Rico
Tel. (1 787) 781 98 00
Fax (1 787) 782 61 49

República Dominicana

Juan Sánchez Ramirez, 9
Gazcue
Santo Domingo R.D.
Tel. (1809) 682 13 82 y 221 08 70
Fax (1809) 689 10 22

Uruguay

Juan Manuel Blanes, 1132
11200 Montevideo
Tel. (598 2) 402 73 42 y 402 72 71
Fax (598 2) 401 51 86

Venezuela

Avda. Rómulo Gallegos
Edificio Zulia, 1º - Sector Monte Cristo
Boleita Norte
Caracas
Tel. (58 212) 235 30 33
Fax (58 212) 239 10 51

taurus



Amartya Sen

LA IDEA DE LA JUSTICIA

¿ES LA JUSTICIA SOCIAL UN IDEAL FUERA DE NUESTRO ALCANCE O UNA POSIBILIDAD REAL?

Más allá del discurso intelectual, la idea de la justicia desempeña un importante papel en nuestras vidas. Amartya Sen ofrece una alternativa a las teorías convencionales de la justicia, que a pesar de sus muchos logros hace tiempo que dejaron atrás las realidades prácticas.

Desde la Ilustración, las teorías dominantes han tendido a ocuparse de identificar las disposiciones sociales perfectamente justas y definir la naturaleza de la sociedad perfecta. Sen, entregado a la reducción de la injusticia, centra su enfoque en los juicios comparativos de lo que es «más» o «menos» justo y en evaluar los méritos de ciertas instituciones e interacciones sociales.

En el núcleo de su reflexión subyace el respeto por las diferentes percepciones de la «sociedad justa». Muy distintas convicciones pueden ofrecer soluciones claras, directas y defendibles. La perspectiva de Sen, uno de los pensadores más influyentes de nuestra era, hace uso de esa pluralidad con el fin de construir una teoría de la justicia para el mundo moderno, capaz de absorber distintos puntos de vista y resolver las cuestiones de injusticia global.

ISBN: 978-607-11-0446-5



9 786071 104465